System

der

Platonischen Philosophie

von

M. Wilhelm Gottlieb Tennemann.

Zweiter Band.

Leipzig

bei Johann Ambrosius Barth 1794.

Vorrede.

Der erste Band von diesem Werke ist zwar mit viel Nachsicht beurtheilet und nicht ohne Beifall aufgenommen worden, daß der Verfasser, wenn er auch nur ein wenig Eigenliebe besizt, leicht verleitet werden könnte, darin eine Aufmunterung zu ähnlichen Arbeiten, und eine Art von Vorbedeutung für die gute Aufnahme des zweiten zu finden. Allein die Arbeit in beiden Bänden ist so sehr von einander unterschieden, daß er sich von dem Beifall, den der erste erhielt, nichts für die Aufnahme des zweiten versprechen darf, wenn er sich nicht des Fehlers schuldig machen will, der so oft bei Vätern und Müttern angetroffen wird, daß sie an ihren Kindern nichts als lauter Vollkommenheiten gewahr werden.

Der erste Band enthielt die Einleitung zu der Philosophie des Plato; in dem zweiten wird der Anfang gemacht, das Lehrgebäude jenes Philosophen selbst, nach dem dort entworfenen Plane, zu bearbeiten und darzustellen. Der Plan hat in dem

Wesentlichen Beifall bei Kennern erhalten, so viel ich aus der Leipziger und Göttinger Zeitung (mehrere Rezensionen sind bis hieher noch nicht erschienen), und aus einigen Privat-Urtheilen schließen kann. Nur eine einzige Bedenklichkeit wurde, wo ich nicht irre, in der Göttingischen Rezension geäußert, über die Möglichkeit, die Platonische Philosophie in einem System darzustellen, weil es dem Rezensenten noch zweifelhaft schien, ob auch Plato überhaupt ein System gehabt habe. Ich sehe mich also genöthiget, über diesen Punkt noch Einiges zu sagen. Ob in den Schriften des Plato ein System, das ist, ein Ganzes von Grund- Lehr- und Folge-Sätzen enthalten sei, kann keine Frage sein. Allein wenn gleich dieses nur ein Enthusiast behaupten könnte, so ist doch dadurch die Vermuthung noch nicht widerlegt, daß er demungeachtet ein philosophisches System gehabt habe; wiewohl er aus gewissen Ursachen nicht für gut fand, dasselbe nach seinem ganzen Inhalte und Zusammenhange schriftlich bekannt zu machen. Diese Vermuthung erhält durch die Thatsachen, welche ich in dem ersten Bande aufgestellt habe, keinen geringen Grad von historischer Gewißheit. Wenn man damit noch folgende Gründe verbindet, daß er von einigen Theilen der Philosophie, von denen nur Fragmente in seinen Schriften vorkommen, die Begriffe, Grundsätze und Methode angiebt, wie z. B. von der Logik und Metaphysik, Sophista S. 274. de Republica VI. S. 124.

daß

daß er auf wichtige Erörterungen aufmerksam macht, welche er dem ganzen Publicum nicht mittheilen wollte, weil er sie der Fassungskraft desselben nicht für angemessen hielt, oder auch aus andern Gründen, de Republica VII. S. 164. Timaeus S. 352. und 318.; wenn man, sage ich, diese Gründe zu den schon angeführten Thatsachen und Zeugnissen hinzufüget: so kann man wohl den Scepticismus nicht so weit treiben, um noch daran zu zweifeln, daß Plato ein eignes System der Philosophie für sich oder seine vertrauten Schüler entworfen hatte. Ich bin zwar überzeugt, daß der genannte Rezensent, wenn er wirklich dieser Meinung war, wichtige Gründe müsse dazu gehabt haben; wünschte aber zugleich, daß es ihm möchte gefallen haben, lieber diese Gründe oder einige davon anzuführen, als die Sache auf den doch immer mißlichen Erfolg meines Unternehmens, dieses System aufzustellen, beruhen zu lassen. Es würde mir auch jezt noch ein wichtiges Geschenk sein, wenn dieser würdige Mann mir schriftlich seine Gründe mittheilen wollte.

Aber vielleicht bezweifelte der Hr. Rezensent nicht dieß, sondern, ob es möglich sei, das Platonische System aus den vorhandenen Materialien wieder herzustellen. Hier ließe sich freilich die Sache am besten durch eine Probe entscheiden. Ich habe in der Vorrede zum ersten Bande sowohl die Gründe angegeben, aus welchen ich diese systematische Be-

arbeitung der Platonischen Philosophie für möglich halte, als auch den Plan gezeichnet, nach welchem ich sie wirklich versuchen würde. Es ist aber vielleicht nicht unzweckmäßig, wenn ich hier noch einiges darüber sage, um einige Mißverständnisse zu hindern.

Man kann die Platonische Philosophie, so wie jede andere, systematisch a priori darstellen, wenn man das Eigenthümliche derselben in bestimmte Formeln faßt, und was in demselben enthalten ist, vollständig entwickelt. Auf diesem Wege kann es sich treffen, daß ein scharfsinniger Denker ein System viel systematischer und bündiger, mit mehr Bestimmtheit und Klarheit herstellet, als es sich in dem Kopfe seines Erfinders gebildet hatte. Das System, das auf diese Art hervorgehet, ist gleichsam die Idee von dem, was es eigentlich sein sollte, was aber selten der Idee angemessen gefunden wird. Diese Methode lag außer dem Wege, welchen ich mir vorgezeichnet hatte. Meine Absicht war, so viel als möglich keinen Schritt als nur in Gesellschaft des Plato zu thun, oder mit andern Worten, die wirklich vorhandenen Materialien der Platonischen Philosophie zu sammlen und zu einem Ganzen zu bearbeiten. Zu diesem Endzweck war es nothwendig, daß ich mir eine Ordnung wählen mußte, um die einzelnen Behauptungen unter gewisse Abschnitte ordnen, diese wieder in einen Zusammenhang unter einander, so wie die einzelnen Sätze in jedem Abschnitte

schnitte in Verbindung bringen zu können. Die Anordnung zum Ganzen gehört nun zwar eigentlich nicht dem Plato an; allein da sich die einzelnen Sätze dem größten Theile nach aus einem obersten Grundsatze herleiten lassen, da in dem Ganzen nur ein Gesichtspunkt herrscht (daß die Vernunft die eigentliche Quelle der Erkenntniß ist), da Plato auch zuweilen selbst den Zusammenhang zwischen einzelnen Sätzen angegeben hat, den ich auch bei der Darstellung zu befolgen suchte, so kann sie auf der andern Seite auch nicht ganz für beliebig und willkührlich angesehen werden.

Nach diesem Plane würde es unzweckmäßig gewesen sein, wenn ich die Lücken ausgefüllt, Begriffe berichtiget und die einzelnen Sätze näher verbunden hätte, als sie es in den Quellen der Platonischen Philosophie sind. Denn ich hätte alsdann das Platonische System nicht dargestellt, wie es in den Schriften des Plato vorhanden ist, sondern wie es a priori gedacht der Idee nach sein sollte.

Man findet in diesem zweiten Bande eine Theorie des Vorstellens, Denkens und Erkennens. Ich habe dadurch nicht sagen wollen, daß Plato wirklich diese Theorien erfunden habe, weil ich das nicht ohne Partheilichkeit für den Plato und ohne Ungerechtigkeit gegen Philosophen unserer Zeit hätte sagen können. Denn obgleich Plato vielleicht der erste war, der die Idee und das Bedürfniß einer

solchen Wissenschaft sich deutlicher dachte, und auch wohl das Bestreben hatte, sie zu liefern, so hat er doch nichts mehr als Bruchstücke und Beiträge dazu geliefert. Insofern ich aber diese Materialien doch nicht ohne Ordnung, wie sie sich etwa bei der Lektüre darbieten, den Lesern vorlegen wollte und konnte, sondern sie in einer natürlichen Verbindung darstellen mußte, so nennte ich das eine Theorie, indem ich dadurch den Bezirk eines großen Feldes bezeichnete, innerhalb welchem Plato nur hier und da einige kleine Stücke zu bebauen anfing. Ich schmeichle mir daher, daß sich Niemand an das Wort Theorie stoßen wird.

Die Ideen sind das Fundament der Platonischen Philosophie, und ich wünschte daher so glücklich gewesen zu sein, den Ideengang des Philosophen richtig getroffen, alles was er darüber dachte, treu und vollständig gesagt, und mit den gehörigen Gründen unterstüzt zu haben. Habe ich diese Absicht nicht erreicht, so wird man doch, wie ich hoffe, meinen Versuch in Rücksicht der Schwierigkeiten dieser Untersuchung, welche noch durch die entgegengesezten Gesichtspunkte und sehr abweichenden Erklärungen älterer und neuerer Gelehrten vermehrt werden, mit Nachsicht beurtheilen. Wenn auch dieser Versuch noch unvollkommen ist, so darf ich mir doch vielleicht, ohne die Bescheidenheit zu verletzen, schmeicheln, daß er einige Beiträge zur Beilegung der Streitigkeiten, welche die Ideen in

der gelehrten Welt veranlaßt haben, enthalte, und Manches wohl von einer neuen Seite und in einer neuen Ansicht darstelle, in welcher es noch nicht so ist gesehen worden. Und so werden vielleicht gründlichere Forscher der Geschichte der Philosophie Veranlassung bekommen, die Sache endlich einmal für allemal zu entscheiden.

Ich sehe mich genöthiget, hier eines Gegners zu gedenken, der von Seiten seines Charakters und seiner Einsichten, von denen sich noch viele schätzbare Früchte für die Platonische Philosophie erwarten lassen, Hochachtung und Aufmerksamkeit verdient. Es ist Herr Dammann in Helmstädt, der zwei akademische Streitschriften über den Begriff des Plato von dem Vorstellungsvermögen geschrieben hat, in welchen er einige Behauptungen über diesen Theil der Platonischen Philosophie, die ich in den Lehren der Sokratiker über Unsterblichkeit der Seele, und in einer Abhandlung in Herrn Borns Magazin vorgetragen hatte, bestreitet, aber das auf eine solche Art, für welche jeder Schriftsteller seinem Gegner verbunden sein muß. Es ist ihm um nichts als um die Wahrheit zu thun, welche ich mit nicht geringem Eifer suche. Hr. Dammann widerleget in der zweiten Disputation die Gründe, die ich in den Lehren der Sokratiker gegen die Subsanzialität der Ideen mehr hingeworfen als ausgeführt hatte, und

beruft sich auf drei Stellen in den Schriften des Plato, welche, ohne den Worten Gewalt anzuthun, nicht anders könnten erklärt werden, als wenn man annähme, daß die Ideen Substanzen sind. Ob ich gleich nicht gefunden habe, was mich nöthigen könnte, meine Erklärungsart aufzugeben; obgleich auch jene drei Stellen aus dem, was ich gesagt habe, sehr natürlich sich erklären lassen, so will ich doch dabei noch etwas verweilen, weil ich Hrn. Dammanns Schrift, als ich die Abhandlung über die Ideen schrieb, noch nicht kannte, und daher keine Rücksicht darauf nehmen konnte.

Die erste Stelle Philebus S. 216. seq. ist unten, wie ich glaube, so erklärt worden, daß kein Zweifel mehr über den Sinn derselben statt finden kann. Plato stellt die drei Fragen auf, welche in Rücksicht der Ideen möglich sind: Giebt es wirklich Ideen, was sind sie; und wie läßt sich der Zusammenhang zwischen ihnen und den concreten Dingen, die unter ihnen stehen, denken? Die erste Frage wird so ausgedrückt: Giebt es Etwas, das sich gegen die concreten Dinge verhält, wie Eins zu Vielem? Unter diesen Einheiten (μοναδες, ἑναδες), wie sie Plato nennt, kann nichts anders verstanden werden, als die Gattungsbegriffe, wie sich aus dem Erfolg der Untersuchung bei dem Plato klar ergiebt. Zweitens fragt es sich, wie

man

man sich diese Einheiten oder Ideen denken müsse, so daß sie ohne allen Wechsel unveränderlich und doch wirklich sind. Diese Frage kann so entschieden werden, daß sie entweder in unzählige Widersprüche verwickelt, oder alle Schwierigkeiten vermeidet. Es fragt sich nun, welche Erklärungsart nach Platos Meinung diesen Vortheil auf ihrer Seite hat. Wenn man den Parmenides gelesen hat, so kann man nicht anders entscheiden, als Plato hielt, die, nach welcher die Ideen keine Substanzen sind, für diejenige, welche mit sich und andern Wahrheiten einhellig ist. Unterdessen, kann man erwiedern, glaubt doch Plato, daß den Ideen Realität zukomme. Realität kommt ihnen ohne Streit zu, aber auch außer dem Vorstellungsvermögen? Sie haben logische Realität, als Begriffe, und objektive, insofern sie die Bedingungen des Wesens der konkreten Dinge sind. In dem göttlichen Verstand sind sie ursprünglich, als Formen der Dinge, nach welchem diese gebildet sind; sie enthalten in dieser Rücksicht das objektive Wesen der Dinge, welches in einem Begriff vorgestellt das Ding an sich ist. In den menschlichen Verstand sind sie durch die Gottheit gelegt; in dieser Rücksicht sind sie die obersten Principe der Erkenntniß. Nur unter der Bedingung, daß sie als Begriffe, die das Wesen der Dinge (die Gattungsmerkmale) enthalten, ist die Vorstellung von einem Dinge an sich möglich. Denn dieses muß als

unver-

unveränderlich gedacht werden. Es läßt sich aber nichts Unveränderliches denken, als das Wesen.

Die zweite Stelle de Repub. X. S. 284. 286. hat gar keine Schwierigkeit. Von jeder Gattung, sagt Plato, giebt es viele einzelne Dinge, Individua, aber auch Etwas, welches das Gemeinschaftliche enthält, welches wir allen Individuen beilegen. (Plato sagt nur ονομα, aber verstehet darunter auch λογος den Inhalt des Wortes, oder den Inbegriff der Merkmale eines Dinges. Denn kein Wort ist ohne Inhalt.) Dieses Etwas sind die Ideen. So giebt es viele Tische und Betten, aber nur eine Idee, ein Gattungsbegriff. Der Künstler nimmt diese Idee zum Ideal, er bildet nach ihr wirkliche Tische und Betten, aber die Idee bildet er nicht. — Er macht nicht das Bette überhaupt (d. h. den Gattungsbegriff, die Idee, sondern nur ein Bette, welches nicht selbst das Bette an sich ist, sondern nur demselben entspricht *). — Ich sehe hier keine Schwierigkeit, wenn nicht etwa darin, daß Plato sagt, der Künstler mache die Idee nicht selbst, und das Produkt des Künstlers sei nicht das Ding an sich. Beide Punkte lassen sich ohne die Substanzialität der Ideen befriedigend erklären. Der Künstler

*) S. 285. τι δε ὁ κλινοποιος; ουκ αρτι μεντοι ελεγες, ὁτι ουκ το ειδος ποιει. ὁ δη φαμεν ειναι, ὁ εστι κλινη, αλλα κλινην τινα; ελεγον γαρ. Ουκουν, ει μη ὁ εστι ποιει, ουκ αν το ον ποιοι· αλλα τι τοιουτο οἱον το ου, ου δε ου.

ler arbeitet nach der Idee, die er nicht hervorbringt. Denn die Ideen als synthetische Begriffe ließ Plato, weil er die Funktion der Vernunft noch nicht deutlich entwickelt hatte, der Seele von der Gottheit gegeben werden, es sei entweder unmittelbar oder mittelbar vermöge der Vernunft. Daher wird auch Gott S. 287. 288. der Urheber der Ideen genannt. Zweitens der Inbegriff der Merkmale, die in der Idee enthalten sind, ist das Wesen der Dinge, welches, wenn es als ein Objekt gedacht wird, in der Platonischen Philosophie das Ding an sich heißt. Und es ist nicht schwer, die Entstehungsart dieses Begriffes aufzusuchen. Wenn wir fragen, was ist ein Tisch überhaupt, nicht der oder jener, so nennen wir die Merkmale, die allen Tischen zukommen. Wir denken uns also würklich ein Objekt durch den Gattungsbegriff. Wenn nun Plato dieses Objekt mit dem Ding an sich verwechselte, so war es eine nothwendige Folge, daß der Künstler nicht den Tisch überhaupt, als Ding an sich (ov), sondern nur ein Individuum, welches aber unter der Gattung stehet, diesen oder jenen Tisch hervorbringe.

In der dritten Stelle, Cratylus S. 347. finde ich nicht das Geringste, was als ein Grund für die entgegengesezte Erklärung angesehen werden könnte. Daher ist es wohl überflüßig, noch etwas darüber zu sagen.

Zu dem in der Vorrede zum ersten Bande gelieferten Verzeichniß der Schriften, welche Plato und seine Philosophie betreffen, muß ich einige Zusätze hinzufügen, welche ich der Gütigkeit eines schätzbaren Freundes zu verdanken habe.

I. Ueber Platos Leben b) S. XXVII.

Corsini Dissertatio de natali die Platonis, eiusque aetate et itineribus in Gori Symbolis litterariis t. VI.

II. Ueber Plato als Schriftsteller S. XXVIII.

Ioh. Fr. Hiller Commentatio de dicendi genere Platonis. Wittemberg 1763.

III. Ueber Platos Philosophie b) S. XXVIIII.

Foxii Morzilli Commentarius in Platonis de Republica l. X. Basileae 1556. fol.

Ebendesselben Commentarius in Platonis Phaedonem. Basileae 1556. fol.

Antonio Conti Illustrazione del Parmenide di Platone con una dissertazione preliminare. Venetiis 1743. 4.

IV. Ueber einzelne Materien S. XXXI.

Aug. Magn. Kraft de notione philosophiae in Platonis Εξαναις. Lipsiae 1786

Magn. Dan. Omeisii Disputatio de illo Platonis effato, Philosophia est meditatio mortis. Altdorf. 1688. 8.

Io. Chiliani Sprembergeri Oratio de praestantia et vtilitate artis dialecticae, deque definitione eiusdem Platonica. Witemberg 1598. 8.

Die vortreffliche Abhandlung Reinholds über die rationale Psychologie des Plato in dem ersten Bande seiner Briefe über

die

die Kantiſche Philoſophie. S. 303. und 323. iſt ſchon allgemein bekannt.

Io. Fr. Damman Diſſertatio I. et II. de humanae ſentiendi et cogitandi facultatis natura ex mente Platonis. Helmſtadii 1792. 4.

Lilie Diſſertatio: Platonis ſententia de natura animi Goettingae.

Io. Andr. Buttſtedt Progr. de Platonicorum Reminiſcentia 1761. 4.

Chriſtiani Garve Progr. Legendorum Philoſophorum veterum praecepta nonnulla et exemplum. Lipſiae 1770. 4.

Das Reſultat, welches ich aus der Vergleichung des Platoniſchen Timäus mit der Abhandlung von der Weltſeele unter dem Nahmen des Timäus von Locri gezogen habe, daß die lezte nach dem Plato geſchrieben, und ein Auszug aus dem Timäus des Plato ſei, werde ich bei einer andern Gelegenheit durch einige andere Gründe beſtätigen, durch welche ſich auch vielleicht der Verfaſſer wird entdecken laſſen.

Das Uebrige von der theoretiſchen nebſt der praktiſchen Philoſophie hoffe ich in dem dritten Band vollſtändig abhandeln zu können. Je weiter ich in dem Syſtem fortrücke, deſto kürzer werde ich mich faſſen können. Uebrigens wünſche ich dieſem und dem folgenden Bande eben ſo viel Beifall, als das

Public

Publikum dem ersten geschenkt hat; aber noch mehr wünsche ich, daß das ganze Werk eine Lücke in der Litteratur der Philosophie ausfüllen, und dadurch der günstigen Aufnahme nicht ganz unwürdig befunden werden möge. Wegen der Druckfehler, welche sich bei meiner Entfernung vom Druckorte vielleicht eingeschlichen haben, muß ich um Verzeihung bitten.

Jena im September 1793.

Wilhelm Gottlieb Tennemann.

Inhalt.

Inhalt.

Erster Theil. Theorie des Vorstellens, Denkens, und Erkennens.

Erster Abschnitt. Theorie des Vorstellens. Seite 7

Erstes Kapitel. Allgemeine Mermale der Vorstellungen. 11

Zweites Kapitel. Von den Arten der Vorstellungen. 15

Drittes Kapitel. Ueber den Begriff des Plato vom Vorstellungsvermögen. 154

Zweiter Abschnitt. Theorie des Erkennens. 179

Dritter Abschnitt. Theorie des Denkens. 214

Zweiter

Zweiter Theil. Theoretische Philosophie. S. 283

Erster Abschnitt. Entwickelung einiger metaphysischen Begriffe und Grundsätze. 291

Zweiter Abschnitt. Ein Fragment der Platonischen Metaphysik, oder Probleme über das Eins und Vieles. 320

System

System
der
Platonischen Philosophie.

Erster Theil.

System der Platonischen Philosophie.

Erster Theil.

Theorie des Vorstellens, Denkens und Erkennens.

Die Philosophie des Plato hatte, nach den Grundlinien, welche wir in dem ersten Bande gezeichnet haben, das Eigene, daß sie durch mehrere Entwickelung und Bestimmung der Begriffe und strengeres Räsonnement die großen Fragen, deren Auflösung das Geschäft der räsonnirenden Vernunft ausmacht, zu erörtern suchte. Sie gieng nicht nach dem Beispiel der vorhergehenden Philosophen von den Gegenständen, sondern von den Vorstellungen aus, durch welche jene gedacht werden. Durch diesen Gang, welchen die räsonnirende Philosophie durch die Bemühungen eines Plato nahm, wurde jezt ein ganz neuer Zweig der Philosophie an das Licht hervor gezogen, auf welchen die ältern Philosophen, die mit den Gegenständen zu sehr beschäftiget waren, nur selten ihre ganze Aufmerksamkeit gerichtet hatten, nehmlich das Vorstellungsvermögen. Wir müssen also zuerst diejenigen Entdeckungen darzustellen suchen, welche Plato in diesem Theile der Philosophie machte, weil sie gerade den Hauptschlüssel zu seiner ganzen Philosophie enthalten, und uns am besten belehren, aus welchem Gesichtspunkte er die Gegenstände, welche zur Philosophie gehören, ansah, auf welche Weise er sie behandelte, und

behandeln zu müssen glaubte, um die Erkenntniß derselben zur Wissenschaft zu erheben.

Da schon die Beobachtung des innern Sinnes, wegen der Reichhaltigkeit des Stoffes, der besondern Beschaffenheit desselben, und den großen Schwierigkeiten, welche mit der beabsichteten Wahrnehmung dieser Gegenstände verknüpft sind, das Geschäft des Verstandes bei Bearbeitung der empirischen Psychologie so sehr erschweret, daß sie nach so vielen falschen Abwegen nur erst kürzlich auf den richtigen Weg eingeleitet ist; da, nachdem so viele Jahrhunderte hindurch an den Materialien dieser Wissenschaft gesammlet worden, dennoch der Beobachtungsgeist nicht nur mit einer Nachlese hinlänglich beschäftiget ist, sondern auch noch ganz unbekannte Gegenden des menschlichen Gemüthes antrift; so darf man hier von dem ersten Versuche, welchen Plato in diesem Felde machte, keine Vollständigkeit und Vollkommenheit erwarten. Er brach nur größtentheils die Bahn, bemerkte nur einige der auffallendsten Erscheinungen des menschlichen Gemüths, zergliederte sie bis zu einem gewissen Grad der Deutlichkeit, und konnte bei aller Sorgfalt der Untersuchung doch nicht große Fehler vermeiden.

Und wenn sich nun Plato sogar an das vielleicht schwierigste Unternehmen der ganzen Philosophie wagt, die Zergliederung des Erkenntnißvermögens, welches der Tiefsinn des königsbergischen Philosophen zuerst vollständig ausgemessen hat: so müssen wir dem athenienfischen Philosophen die größte Nachsicht nicht versagen, wenn er nicht ganz die Tiefen dieses Gegenstandes ergründete, sondern ihm vielmehr Dank wissen, daß er sich durch die Schwierigkeiten nicht abschrecken ließ, um durch seine Bemühungen die räsonnirende Vernunft eine Strecke Weges weiter zu führen, als sie bisher gegangen war.

Wenn man sich in das Zeitalter des Plato und an seine Stelle hin versezt, so wird man um so geneigter sein, diese billige Denkungsart gegen diesen Philosophen zu beobachten, je mehr man die Schwierigkeiten und Hindernisse eines solchen Unternehmens überdenkt. Der gemeine Menschenverstand hatte zwar schon manche Gegenstände des innern Sinnes beobachtet, und durch die Sprache bezeichnet. Allein dieser Schatz von Erfahrungen war dem Geschäfte der Zergliederung mehr hinderlich als förderlich. Die Mannigfaltigkeit des Stoffes war dadurch vermehrt, und die Unterscheidung und Ordnung desselben erschwert; die Bedeutung der Worte war unbestimmt und schwankend, und machte den Gebrauch der Wahrnehmungen eben so unsicher und schwankend. Als Plato das Erkenntnißvermögen zu untersuchen anfing, hatte schon der Streit über das Vermögen oder Unvermögen des Verstandes begonnen, Dogmatiker und Skeptiker stritten mit einander über die Frage: ob sich überhaupt etwas erkennen lasse; und einige behaupteten, es lasse sich nichts erkennen, während andere jede Vorstellung schon für Erkenntniß hielten. Doch diese Streitigkeiten, welche von den entgegen gesezten Parthien zur Hand genommen und entschieden wurden, noch ehe man untersucht hatte, was Erkennen sei, konnten nur dazu dienen, die Sache noch dunkler und verwirrter zu machen. Wenn ein Denker, der sein Nachdenken dieser Untersuchung widmete, für die eine oder andere Meinung Parthie nahm, oder auch nur eine Vorliebe hatte, so war sein Gesichtspunkt verrückt, und sein Blick nicht rein und unbefangen genug, um nur allein in dem Bewußtseyn, der einzig reinen Quelle, zu finden, was er suchte. Zu diesen äußern Hindernissen kamen noch einige, welche in dem Gegenstande selbst ihren Grund haben. Es war nicht leicht möglich, daß der erste Zergliederer des Vorstellungsvermögens in seinen Erörterungen so weit kam, daß er die Merkmale bis auf die einfachsten, die sich

nicht weiter auflösen lassen, verfolgte; er blieb also bei den nächsten stehen, die ihre vollkommene Bestimmung erst von den Begriffen der lezten erwarteten. Die vollständige Erkenntniß aller Merkmale und Unterschiede der Vorstellungen und der Gesetze des Vorstellens war vor der vollständigen Zergliederung des gesammten Vorstellungsvermögens nicht möglich. In diesem Fall befanden sich aber alle Denker bis auf Kant. Sie konnten nicht anders als mit einzelnen Vermögen anfangen, die sie nach ihrem besondern Zweck und dem Grade ihres systematischen Geistes entdeckten. Hieraus läßt sich auch die Erscheinung erklären, daß bis auf den Königsbergischen Philosophen kein Denker aus der Natur des Vorstellungsvermögens die Gesetze von dem Gebrauch und Anwendung des Erkenntnißvermögens und ihren Gränzen entdeckte, sondern immer bald dem einen Vermögen, mit Beeinträchtigung des andern, bald zu Viel bald zu Wenig einräumte. Wenn ein Philosoph der Vernunft oder der Sinnlichkeit den Hauptantheil an der Erkenntniß zusprach, so war es natürlich, daß seine Untersuchungen einseitig waren, und die Erörterung des andern Vermögens vernachlässiget wurde.

Der Zustand der damaligen Philosophie bestimmte den Plato, das Erkenntnißvermögen zu untersuchen. Es war ein Zeitbedürfniß, da die Möglichkeit einer Erkenntniß schon in Anspruch genommen worden war. Nur allein in dieser Hinsicht und zu diesem Zwecke erörterte er das Vorstellungsvermögen, insoweit er in demselben die Bedingungen der Erkenntniß zu finden glaubte. Da er aus einem Mißverständniß, welches weiter unten erklärt werden soll, das Denken mit dem Erkennen verwechselte: so bekamen auch die Regeln des Denkens, welche nur die Form, nicht den Inhalt der Erkenntniß bestimmen, eine ganz andere Dignität; und die Dialektik, die Wissenschaft derselben, wurde ein Organon des Verstandes. Aus diesen Gründen werden wir in diesem Theile alles,

was

was Plato über das gesammte Erkenntnißvermögen gedacht hat, in drei Abschnitten vortragen, und in dem ersten seine Theorie des Vorstellens; in dem zweiten, seine Theorie des Erkennens; in dem dritten, seine Theorie des Denkens, oder seine Logik, abhandeln.

Erster Abschnitt.

Theorie des Vorstellens.

Wenn gleich Plato nicht die Absicht hatte, und nach dem damaligen Grad der Kultur der räsonnirenden Vernunft nicht haben konnte, eine vollständige Erörterung des Vorstellungsvermögens zur Hand zu nehmen, so konnte es doch nicht fehlen, daß er durch seine Untersuchungen über das Vermögen der Erkenntniß nicht mannichfaltige Entdeckungen über das Vorstellen sollte gemacht haben. Hieraus ergiebt sich schon so viel, daß er keine vollständige Theorie zu Stande gebracht hat. Sie beschäftiget sich mehr mit dem Einzelnen und Besondern, als mit dem Allgemeinen; er untersucht mehr die einzelnen Arten der Vorstellungen, als den Gattungsbegriff, Vorstellung; er giebt mehr die Merkmale einzelner Arten der Vorstellungen, als der Vorstellung überhaupt an. Der Grund davon ist sehr begreiflich. Die Hauptuntersuchung in diesem Theile der Platonischen Philosophie war die Frage: Was ist und worin bestehet das Erkennen? Diese Frage konnte nur auf die Art beantwortet werden, daß er diejenigen Vermögen, welche er zur Erkenntniß für nöthig hielt, so weit entwickelte, als es damals möglich war.

Die Methode, die er zu diesen Untersuchungen anwendete, war die einzig richtige, die Analysis. Um

sich Rechenschaft geben zu können, was Erkennen sei, muß schon ausgemacht sein, was unter Erkenntniß zu verstehen ist [1]). Dieses sezt aber eine Zergliederung des Begriffs voraus, wodurch die Merkmale gefunden werden, unter welchen man ihn denken muß. Plato glaubte also, daß sich nur durch die Entwickelung der Vorstellungen, welche aus einem Vermögen entspringen, die Bedingungen entdecken lassen, unter welchen die bestimmte Möglichkeit, d. h. das Vermögen dieser Vorstellungen gedacht werden kann. So richtig aber auch nun dieses Verfahren an sich selbst ist; so war es doch allein nicht im Stande, seine Untersuchungen vor allen Irrungen und Mißverständnissen zu sichern; und es konnte ihn nicht auf den richtigen Begriff von dem Erkennen bringen, so lange diese Zergliederung nicht bis an die Gränzen der Vorstellbarkeit fortgesezt wurde. In dieser Unvollständigkeit und dem eingewurzelten Mißverständnisse, daß die Dinge an sich erkennbar seien, liegt, wie sich weiter unten ergeben wird, der Grund, daß Plato das Denken mit dem Erkennen verwechselte, und die Vernunft für das eigentliche Erkenntnißvermögen hielt.

Es erhellet hieraus, daß Plato bey diesen Untersuchungen von einem richtigen Gesichtspunkt ausging. Was bis dahin so schwer gewesen war, die Prädicate des innern Sinnes von denen des äußern zu trennen, das vermied Plato glücklich. Daher leitete er auch die Möglichkeit des Empfindens und Denkens von keiner verborgenen Eigenschaft oder einem materiellen Stoffe der Seele ab, und er verwarf alle Erklärungen dieser Art als unzureichend. Ob es das Blut, sagt er in der Person des Sokrates, oder Feuer oder Luft sei, was in uns denke, oder ob das Gehirn uns sinnliche Vorstellungen überliefere,

1) Theaetet. 2ter B. S. 165, 166. επειτα γε αναιδες δοκει, μη ειδοτας επιστημην, αποφαινεσθαι το επισασθαι οιον εστι;

fere, aus diesen Urtheile und Gedächtnißvorstellungen entstehen, und daraus endlich, wenn sie Festigkeit erlangen, Erkenntniß werde, diese und andere dergleichen Fragen interessiren mich nicht, weil ich für sie ganz und gar untauglich bin [2]). Die ältern Philosophen dachten sich das Subjekt des innern Sinnes als Materie, die entweder mit dem Körper einerlei oder von demselben verschieden, aber doch mit demselben verbunden sei. Hieraus erklärten sie die ihnen auffallendsten Erscheinungen und Veränderungen des Gemüthes. Plato aber forschte nicht sowohl nach dem Entstehen, als vielmehr nach den Merkmalen, woraus sie bestehen, und leitete die Vorstellungen nach diesen erkannten Merkmalen theils aus dem Vermögen des unbekannten Subjekts in Verbindung mit der Organisation, theils aus dem Vermögen desselben allein ab.

Diese Veränderung des Gesichtspunkts betraf nicht allein die Psychologie, sondern überhaupt die Philosophie. Diese war bei den ältesten Philosophen meistentheils materialistisch. Woraus ist alles entstanden, war die Hauptfrage, und die Principe, woraus sie alles ableiteten, Materie, die Elemente der Körperwelt, oder verkörperte Formen der Anschauung und Begriffe des Verstandes, wenn ich mich so ausdrücken darf. Die Hauptfrage hingegen bei dem Ploto war: Woraus besteht alles; welches sind die Merkmale, unter welchen eine Sache gedacht und vorgestellt werden muß? Die ältern

2) Phaedo 1. B. S. 218. και ποτερον το αιμα εστιν ᾧ φρονεμεν η ὁ αηρ, η το πυρ· η τουτων μεν ουδεν, ὁ δε εγκεφαλος εστιν ὁ τας αισθησεις παρεχων του ακουειν και ὁραν και οσφραινεσθαι· εκ τουτων δε γιγνοιτο μνημη και δοξα· εκ δε μνημης και δοξης λαβουσης το ηρεμειν, κατα ταυτα γιγνεσθαι επιστημην — τελευτων ὁυτως εμαυτῳ εδοξα προς ταυτην την σκεψιν αφυης ειναι ὡς ουδεν χρημα.

Philosophen machten die Eigenschaften und Elemente der Dinge zu Principien, woraus sie alles ableiteten; Plato die Vorstellungen der Dinge. Kurz Plato hatte den logischen Gesichtspunkt, der aber hernach durch den Irrthum, als könne man durch gewisse Vorstellungen das Wesen der Dinge an sich erkennen, metaphysisch wurde.

Plato schloß erst von dem, was die Reflexion über den innern Sinn lehret, auf das Subjekt desselben, unter welchem er überhaupt nichts anders verstand, als den Inbegriff von gewissen Vermögen und Kräften. Die Vermögen und Kräfte unterschied er nach den Wirkungen, die einander entgegengesezt sind, oder sich nicht aus einem Princip ableiten lassen. So bemerkte er drei Arten von Wirkungen, die zwar alle der Seele zugeschrieben werden, oder doch nicht aus einem gemeinschaftlichen Grunde abgeleitet werden können, nehmlich Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen; und unterschied drei Vermögen und Kräfte, welche den Grund von der Möglichkeit und Wirklichkeit derselben enthalten. Wir haben es jezt nur mit dem ersten derselben zu thun, und versparen die Darstellung der Gedanken des Plato über die beiden übrigen auf die Psychologie. Diese Betrachtungsart des Plato giebt uns einen Wink von der Methode, welche wir bei Entwickelung seiner Theorie des Vorstellens zu befolgen haben. So wie er von den Wirkungen auf das Vermögen und die Kraft schloß, so werden wir hier zuerst seine Lehrsätze über die Vorstellungen vortragen, und dann untersuchen, was er sich unter dem Vorstellungsvermögen gedacht habe. Wir werden also erst die allgemeinen Merkmale angeben, welche Plato von den Vorstellungen überhaupt angiebt; zweitens die besondern Arten und Unterscheidungen betrachten, nach welchen er die Vorstellungen eintheilte; drittens über den Stoff und Form der Vorstellungen nach Platos Philosophie Untersuchungen anstellen, und endlich Platos Begriffe von dem Vorstellungsvermögen darstellen.

Erstes Kapitel.

Allgemeine Merkmale der Vorstellungen.

Wir finden bei dem Plato keinen Begriff, der die ursprünglichen Merkmale, welche jeder Vorstellung als Vorstellung zukommen, zusammen faßte, und durch die Sprache ausdrückte. Man sucht sogar vergebens nach einem Worte, welches den Gattungsbegriff von Vorstellung bezeichnet. Die Sprache, welche bis auf Plato noch sehr unvollkommen in Ansehung der genau bestimmten Bedeutung der Worte war, bot eine ziemliche Anzahl von Worten dar, welche besondere Arten der Vorstellungen bezeichneten, und doch für den Gattungsbegriff gebraucht wurden. Hieher gehören die Worte: αισθησις, δοξα, επιστημη, λογος, διανοια; eben dieselben, das erste ausgenommen, kommen bei dem Plato in dieser allgemeinen Bedeutung vor, die ihnen aus dem Sprachgebrauch neben der bestimmten Bedeutung blieb, welche ihnen Plato durch Entwickelung des bezeichneten Gegenstandes angewiesen hatte. Außer diesen braucht er das Wort μανθανειν zuweilen in der Bedeutung für Vorstellen überhaupt *). Vermuthlich liegt darin eine dunkle Ahndung von dem, was bei dem Vorstellen vorgehet, womit das Lernen insofern eine Aehnlichkeit hat, daß hier ein Stoff gegeben wird, den das Gemüth aufnimmt, und auf eine gewisse Weise bearbeitet.

Der Mangel eines so wesentlichen für die Philosophie so unentbehrlichen Begriffes läßt sich sehr leicht und natürlich erklären. Die Entdeckung desselben sezt die Entwickelung der besondern Arten von Vorstellungen voraus,

um

*) de republ. IV. 6ter B. S. 360 IX. 7ter B. S. 258.

um für das erste die Merkmale zu finden, wodurch sie sich von einander unterscheiden. Außer diesen muß bei jeder Vorstellung noch ein gemeinsames Merkmal vorhanden sein, wodurch eben jede besondere Art unter das Geschlecht Vorstellung überhaupt gehöret; und dieses kann nur durch die Reflexion über das Bewußtsein, welches bei jedem Vorstellen vorhanden sein muß, aufgefunden werden. Das erste hatte Plato einigermaßen gethan, aber der Zutritt zu der reinen Quelle des Bewußtseins war noch nicht gebahnt genug. Hauptsächlich kam es auf die Unterscheidung zwischen der Form und dem Stoffe der Vorstellungen an, eine Unterscheidung, die für jene Zeiten noch zu fein, und wozu der philosophische Geist noch nicht vorbereitet war.

Ob nun gleich der bestimmte und vollständige Begriff von Vorstellung überhaupt damals vielleicht noch nicht möglich war, so finden sich doch einige zerstreuete Bemerkungen und Beobachtungen über das, was bei jeder Vorstellung in dem Bewußtsein vorgehet, aus welchen durch fortgesezte Aufmerksamkeit und Zergliederung der Gattungsbegriff leicht hätte zusammengesezt werden können, wenn damals das Bedürfniß dieses Begriffes so einleuchtend gewesen wäre, als es zum Glück für die Philosophie zu unsern Zeiten ist. Es liegt uns jezt ob, diese einzelnen Bemerkungen von andern philosophischen Gedanken zu trennen und zusammenzustellen.

Wer eine Vorstellung hat, muß sich etwas vorstellen; denn sonst würde er sich nichts vorstellen; d. h. er würde gar keine Vorstellung haben [1]). Dieser Satz leuchtet unmittelbar ein; wer über das, was im Bewußtsein bei dem Vorstellen vorgehet, nachdenket, ist auch sogleich von der Evidenz desselben überzeugt. Der Satz bedurfte also keines Beweises. Plato zeigt nur durch

1) Theaetet. 2ter B. S. 148, 149. ὁ γε μηδεν δοξαζων, τοπαραπαν ὐδε δοξαζει.

durch einige Beyspiele, daß sich dieser Satz sowohl auf die Vorstellungen der Sinnlichkeit als des Verstandes beziehet. Man kann nicht anschauen, man kann nicht denken, ohne etwas zu denken und anzuschauen.

Hieraus folgert Plato, daß in jeder Vorstellung Etwas Reales ist, oder etwas, das sich auf ein Objekt beziehet, (ἔν τι, ον). Wenn man vorstellet, so stellt man sich ein Etwas vor, und das ist etwas Reales (ον [2]). Das ον heißt hier soviel als überhaupt alles, was vorgestellt wird, und insofern zum wenigsten subjektive Realität hat. An einem andern Orte schließt er aber umgekehrt daraus, daß die Vorstellung auf ein Objekt bezogen wird, daß sie etwas Objektives enthalten müsse; denn wenn in ihr nicht etwas Objektives vorkommt, so wird durch sie nicht ein Etwas, sondern Nichts vorgestellt. Dieses gilt sowohl von den sinnlichen als den gedachten Vorstellungen [3]).

Daß mit jeder Vorstellung ein Bewußtsein verbunden ist, war ein Faktum, das sich jedem Beobachter von selbst aufdringet; und es wäre eine Art von Wunder, wenn sie dem Plato entgangen wäre. Man findet zwar dieses Faktum in seiner Allgemeinheit und mit bestimmten Worten ausgedrückt nicht in seinen Schriften erwähnt, aber doch einzelne Bemerkungen und Aeußerungen, aus welchen so viel erhellet, daß es ihm nicht unbekannt geblieben war. Ich will jezt nicht der beiden vorigen Sätze erwähnen, welche nur aus dem Bewußtsein geschöpft werden konnten, noch auch darauf dringen, daß mit

2) Ebendas. ὁ αρα ἑν γε τι ὁρων, ον τι ὁρᾳ — ὁ δ' ἑν τι δοξαζων, ουκ ον τι;

3) de republic. V. 7ter B. S. 62, 63. ουχ ὁ δοξαζων, επι τι φερει την δοξαν; η οιος τε αν δοξαζειν μεν, δοξαζειν δε μηδεν; — αλλ' ἑν γε τι δοξαζει ὁ δοξαζων — αλλα μην, μη ον γε, ουχ ἑν τι, αλλα μηδεν, ορθοτατ' αν προσαγορευοιτο.

mit dem Bewußtsein des Vorgestellten auch das Bewußtsein des Vorstellenden unzertrennlich verknüpft ist; denn es wäre doch möglich, daß er das Faktum nicht in deutliche Begriffe aufgelößt hätte. Aber folgende Bemerkungen gehören hieher. Für jede sinnliche Vorstellung erfodert er, außer der Veränderung in den Organen, eine gewisse Thätigkeit der Seele oder des Vorstellenden, wodurch erst die Vorstellung möglich wird. Sobald beides sowohl der Eindruck als die Thätigkeit des Vorstellenden zusammentreffen, so ist sich die Seele etwas bewußt [4]). Bewußtsein und Vorstellung sind also in unzertrennlichem Zusammenhange. Ob er gleich dieses nur von den sinnlichen Vorstellungen ausdrücklich saget, so gilt es doch von jeder Vorstellung. Daher heißt jede Vorstellung επιστημη von επισασθαι, sich bewußt sein [5]).

Jede Vorstellung ist von dem Objekte, worauf sie sich beziehet, verschieden. Wir haben zum Beispiel eine Anschauung vom Cirkel und auch einen Begriff; aber weder das Eine noch das Andere ist der Cirkel selbst [6]).

Man muß daher die Vorstellung, das Vorstellende, und das Vorgestellte unterscheiden. (δοξα, δοξαζον, δοξαζομενον.) [7]).

Aus diesen einzelnen Bemerkungen ist so viel klar, daß die Beziehung der Vorstellung auf das Objekt und Subjekt, und die Unterscheidung derselben von beiden als Merkmale der Vorstellung auch dem Plato überhaupt nicht unbekannt war. So gewiß dieses ist, so unläugbar ist es aber auch auf der andern Seite, daß er diese Merkmale nicht in einen Begriff vereinigte, und dann den Grund von der gedoppelten Beziehung und Unterscheidung noch nicht entdeckt hatte. Weil es endlich noch kei-

4) Philebus 4ter B. S. 254, 255.
5) Phaedo 1ster B. S. 166. Philebus S. 321.
6) Epist. VII. 11ter B. S. 131. Cratylus 3ter B. S. 286.
7) Philebus 4ter B. S. 261, 262.

keinen deutlichen Begriff von diesen Merkmalen gab, welcher endlich auf die Unterscheidung der Form und des Stoffes würde geführet haben: so fehlte es der Platonischen Philosophie an dem unentbehrlichsten Begriffe, der Vorstellung, wodurch der Begriff von dem eigentlichen Charakter und den Bedingungen der Erkenntniß sehr schwankend bleiben mußte.

Uebrigens scheint es, als wenn Plato den unentwickelten Begriff Vorstellung in einer so weiten Bedeutung genommen habe, daß er auch Gefühle und Begehrungen unter demselben begriff. Zum wenigsten nennt er die Gefühle der Lust und Unlust an einem Orte σπισημας, weil sie Gegenstände des Bewußtseins sind [8]). In diesem Sinne wären Vorstellungen alle Veränderungen, welche im Bewußtsein vorgehen, oder die mit Vorstellungen als Folgen (Begehrungen) und als begleitende Veränderungen (Gefühle) im Zusammenhange stehen. Daher die Verbindung zwischen dem Vorstellungs-, Begehrungs- und Gefühlvermögen.

Zweites Kapitel.

Von den Arten der Vorstellungen.

Obgleich der Unterschied zwischen den Vorstellungen der Sinnlichkeit und des Verstandes, als eine Thatsache, welche auf einem klaren aber unentwickelten Bewußtsein beruhet, schon lange zuvor war bemerkt worden, ehe die räsonnirende Vernunft diesen Unterschied aus

8) Ebend. S. 320, 321. πεμπτας τοινυν, ας ηδονας εθεμεν, αλοπως ορισαμενοι, καθαρας επονομασαντες της ψυχης αυτης επισημας, ταις δε αισθησεσιν επομενας.

aus deutlichen Begriffen herzuleiten suchte, so fehlte es doch bis auf den Plato an deutlicher Einsicht in den Unterschied beider Arten, und an Erkenntniß der Merkmale, wodurch beide als unterschieden gedacht werden. Daher kam es, daß auch die besten Denker, z. B. Parmenides, Verstand und Sinnlichkeit verwechselten, oder doch nicht genug von einander absonderten [1]). Es war daher kein kleines Verdienst um die Philosophie, daß Plato zuerst über diese Unterscheidung nachdachte, und einige Merkmale, wodurch sie der Verstand von einander trennt, entwickelte, wenn er auch nicht im Stande war, eine völlig befriedigende Erklärung zu geben.

Einige Vorstellungen entstehen durch die Organisation, das heißt, sie werden der Seele durch die Sinne zugeführet, andere erhält sie durch sich selbst, oder mit andern Worten, einige sind sinnlich, andere nicht sinnlich. Die sinnlichen unterscheiden sich von den leztern dadurch, daß jene vermittelst gewisser Organe des Körpers entstehen, und daher jederzeit auf Etwas außer der Seele befindliches, das Organ, bezogen werden, z. B. die Farben auf das Auge, die Töne auf das Gehör; bei den leztern findet diese Beziehung nicht statt [2]). Dieses Merkmal ist unzureichend, weil es keinen wesentlichen Unterschied angiebt. Es paßt nur auf die Vorstellungen des äußern Sinnes; die des innern werden dadurch nicht

1) Democrit behauptete, Verstand sei von Sinnlichkeit nicht verschieden, insofern beides in dem Vermögen, afficirt zu werden, bestehe. Empedocles und Parmenides glaubten, das Denkvermögen ändere sich durch jede äußere Veränderung des Körpers; und nach einer Stelle, die Aristoteles anführet, scheint es, als wenn der tiefdenkende Parmenides die Ursache des Denkens ganz in der Zusammensetzung der körperlichen Organe gesezt habe. Aristot. Metaphys. IV, 5.

2) Theaet. 2ter B. S. 140. θερμα και ξηρα, και ψυφα και γλυκεα, δι' ων αισθανη αρα α τυ σωματος εκαστα τιθης;

nicht von den nicht sinnlichen Vorstellungen unterschieden. Zweitens unterscheidet Plato beide Arten der Vorstellung dadurch, daß er die sinnlichen durch die vereinte Wirksamkeit des Körpers und der Seele, die nicht sinnlichen allein durch die Wirksamkeit der Seele entstehen läßt 3). Ohne genauere Unterscheidung zwischen dem Stoff und der Form der Vorstellungen können beide Arten durch dieses Merkmal nicht unterschieden werden. Die Vorstellungen des innern Sinnes mußten auf diese Weise zu den nicht sinnlichen gezählet werden, weil hier die Wahrnehmung keine gemeinschaftliche Wirkung des Körpers und der Seele unmittelbar lehret. —

Befriedigender ist das folgende Unterscheidungsmerkmal, welches von der Verschiedenheit der Gegenstände beider Arten der Vorstellungen hergenommen ist. Durch die Sinnlichkeit stellen wir uns das Einzelne, Individuelle, durch den Verstand das Gemeinsame und Allgemeine vor 4). Die Vorstellungen, wodurch dem Gemüthe dasjenige vorgehalten wird, was zwei verschiedene oder alle Gegenstände gemein haben, können durch keinen Sinn geliefert werden. Denn die Gegenstände des einen Sinnes sind von denen des andern verschieden, z. B. Farben, Töne. Es giebt aber Vorstellungen, auf welche wir die Gegenstände von zwei verschiedenen Sinnen beziehen. Die Quellen von diesen verschiedenen Vorstellungen kann nicht eine und die nehmliche sein, sondern die erstern entspringen aus der Sinnlichkeit, die zwei-

3) Ebend. S. 142, 143. τα μεν αυτη δι' αὑτης ἡ ψυχη επισκοπειν, τα δε, δια των τυ σωματος δυναμεων. confer. Philebus S. 254, 255.

4) Theaet. S. 141. ἡ δε δια τινος δυναμις το, τ' επι πασι κοινον και το επι τυτοις δηλοι σοι, ᾧ το εστιν επονομαζεις κοη το υκεσιν, ἃ νυν δη ερωτωμεν περι αυτων. τυτοις πασι ποια αποδωσεις οργανα, δι' ὧν αισθανεται ἡμων το αισθανομενον ἑκαστα;

zweiten aus dem Verstande. — So richtig auch diese Unterscheidung an sich ist, so fehlte es doch noch an einer Erklärung von der bestimmten Art und Weise, wie diese zwei Arten von Vorstellungen aus diesen verschiedenen Quellen entspringen. Diese Untersuchung würde auf einmal ein unerwartetes Licht über die Natur des verständigen und sinnlichen Vorstellungsvermögens verbreitet, und die wesentliche Verschiedenheit sowohl, als den unzertrennlichen Zusammenhang zwischen beiden entdeckt haben. Wie wenig die bloße Bemerkung des Unterschiedes zwischen den Vorstellungen der Sinnlichkeit und des Verstandes zureichend war, die richtige Vorstellungsart über die Natur dieser beiden Vermögen einzuleiten, leuchtet daraus ein, daß Aristoteles, so sehr er auch auf die Unterscheidung zwischen dem Denken und Empfinden dringet, dennoch die Vorstellungen von dem Allgemeinen, dem Verstande gegeben werden läßt, und daher durch seinen leidenden Verstand das thätige Vorstellungsvermögen mit dem Leidenden wieder verwechselt. Daß die Vorstellungen, wodurch das Einzelne, Individuelle vorgestellt wird, von denen verschieden sind, welche das Allgemeine vorstellen; daß die erstern der Sinnlichkeit, die zweiten dem Verstande angehören; so weit war Plato in der Untersuchung des Vorstellungsvermögens gekommen, ohne den Grund dieses Unterschiedes aus der Natur der Sinnlichkeit und des Verstandes erkläret zu haben. Aristoteles wagte sich an diese Erklärung, und nahm, daß ich mich so ausdrücke, eine gedoppelte Receptivität an, eine sinnliche und eine verständige; dieser wurden die Vorstellungen des Allgemeinen, jener die sinnlichen Vorstellungen gegeben.

Auch dadurch sind die Vorstellungen der Sinnlichkeit von denen des Verstandes unterschieden, daß die lezztern zu Prädicaten in dem Urtheilen dienen. Durch die erstern erscheint uns ein Gegenstand; durch die zweiten bestimmen wir das objektive Sein desselben; die sinnliche

Vor-

Vorstellung ist nur Bewußtsein der Veränderung der Seele durch einen Gegenstand; der Begriff ist die Vorstellung des Objektes dieser Veränderung [5]). Es scheint zwar, als wenn Plato in dieser Stelle nur diejenigen Begriffe verstanden habe, die nicht empirisch sind, durch welche, wie er meinte, die Dinge an sich erkannt werden. Allein wenn man einige folgende Stellen damit vergleichet, so wird es klar, daß er durch jenes Merkmal nicht weniger die empirischen Begriffe als die nicht empirischen von den sinnlichen Vorstellungen absondern wollte. In den Vorstellungen, sagt er, welche durch das Afficirtwerden entstehen, ist keine Wahrheit, sondern nur in den Vorstellungen, welche gedacht werden, oder in dem Denken über die Anschauungen und Empfindungen [6]). Er unterscheidet also die Vorstellungen, welche durch Afficiertwerden entstehen, er nennt sie παθηματα, αισθησεις, und diejenigen, welche durch die Verbindung des Mannichfaltigen derselben erzeugt werden, oder die Begriffe, die er mit dem Namen αναλογισμητα und συλλογισμυς bezeichnet [7]). Ueberhaupt wird durch die Sinnlichkeit gar kein eigentliches Objekt vorgestellt, nur allein der Verstand erkennet das Wesen der Dinge, das heißt, die Objekte. Dieses verstehet Plato allgemein nicht allein von den übersinnlichen, sondern auch von den sinnlichen Gegenständen *). Es erhellet hieraus, daß Plato die Entstehungsart der sinnlichen Vorstellungen und der Begriffe aus verschiedenen Quellen und auf eine andere Art erklärte; ob er

5) Theaet. S. 141. Phaedo. S. 171.

6) Theaet. S. 143. εν μεν αρα τοις παθημασιν, υκ ενι επιστημη, εν δε τω περι εκεινων σολλιγισμω.

7) Ebend. τα περι τυτων αναλογισματα προς τε ωφελειαν και ωφελειαν.

*) Phaedo S. 148, 149.

gleich den lezten gedenkbaren Grund des Unterschiedes noch nicht gefunden hatte.

Endlich unterscheiden sich auch die sinnlichen Vorstellungen von den Begriffen durch den Grad der Klarheit und Deutlichkeit. Durch die Sinnlichkeit wird ein Mannichfaltiges vorgestellt, aber es wird nicht unterschieden, die Bestandtheile werden nicht getrennt und in besondere Vorstellungen zusammengefaßt; die Vorstellung ist verworren. Durch das Denken wird das Mannichfaltige der Anschauungen getrennt, abgesondert, und zu besondern Vorstellungen verbunden. Diese Vorstellungen werden von einander unterschieden, das heißt, sie sind deutlich [8]).

Dieses sind die Merkmale, wodurch Plato die Vorstellungen der Sinnlichkeit und des Verstandes unterschied. Der räsonnirende Verstand konnte freilich noch nicht die wesentlichen Unterschiede, welche in der Form der Sinnlichkeit und des Denkens gegründet sind, entdecken; es war vielmehr unvermeidlich, daß er bei dem Bedürfniß einer Unterscheidung, welche durch ihr eignes Bestreben und durch die damalige Lage der Philosophie so dringend worden war, die nächsten und auffallendsten Unterscheidungsmerkmale, welche nicht selten unvollständig und einseitig waren, ergriff, um das Mannichfaltige der Vorstellungen unter bestimmte Gattungen und Arten zu ordnen. Alle angegebenen Merkmale reichen noch nicht hin, um alle Vorstellungen der Sinnlichkeit von allen Vorstellungen des Verstandes zu unterscheiden, weil sie auf dem Wege der Analysis nicht die lezten, d. h., nicht aus

8) de republic. VII. 7ter B. S. 147. μεγα μην ἡ οψις και σμικρον ἑωρα, φαμεν, αλλ' ὐ κεχωρισμενον, αλλα συγκεχυμενον τι — δια δε την τυτυ σαφηνειαν, μεγα αυ και σμικρον ἡ νοησις ηναγκασθη ιδειν, ὐ συγκεχυμενα, αλλα διωρισμενα, τυναντιον ἡ εκεινη. Dieses gilt von den Sinnen überhaupt. Phaedo. S. 147. 148.

aus dem lezten denkbaren Grunde, aus der im Bewußtsein bestimmten Form der Sinnlichkeit und des Denkens abgeleitet sind. Der Weg zu der richtigen Theorie konnte nur durch einseitige und unvollständige Entwickelungen gebahnt werden.

Ehe ich weiter gehe, muß ich noch einige Merkmale anführen, wodurch Plato eine besondere Art von Begriffen sowohl von den übrigen Begriffen als von den sinnlichen Vorstellungen unterschied. Einige Vorstellungen sind von der Art, daß ihnen ein Gegenstand in der Erfahrung vollkommen entspricht; da hingegen andere so beschaffen sind, daß ihnen kein angemessener Gegenstand in der Wahrnehmung gegeben werden kann. 9). Es sind überhaupt theils diejenigen Begriffe, welche keinen Gegenstand in der äußern Wahrnehmung (nichts Ausgedehntes) haben, sondern deren Objekt nur in dem Bewußtsein bestimmt ist, welche Plato τα ασωματα nennt, und von denen keine Anschauung (ειδωλον) möglich ist, z. B. von dem Guten, Schönen, Gerechten 10); theils diejenigen, von welchen zwar eine Anschauung möglich ist, aber die dem Begriffe nicht völlig entspricht, z. B. Cirkel. Wenn man auch noch so genau eine Cirkellinie zeichnet, so stehet die Zeichnung doch noch sehr weit von dem ab, was man unter dem Cirkel sich denket; dieses Bild kann verändert und zernichtet werden, während daß der eigentliche Cirkel keine von diesen Veränderungen leidet 11). Wir nennen

 zwar

9) Phaedo S. 168—171, 148, 149.

10) Politicus 6ter B. S. 64. τοις δ' αυ μεγιστοις ὑσι και τιμιωτατοις ὐκ εσιν ειδωλον ὑδεν προς τυς ανθρωπυς ειργασμενον εναργως, ὁ δειχθεντος την τυ πυνθανομενυ ψυχην ὁ βυλομενος αποπληρωσαι, προς των αισθησεων τινα προσαρμοττων, ἱκανως πληρωσει. confer. Phaedo 117.

11) Epistol. VII. 11ter B. S. 131.

zwar verschiedene Gegenstände gleich, z. B. Bäume, Steine; aber diese sind auch in anderer Rücksicht nicht gleich. Es findet sich unter allen äußern Dingen keines, welches absolut gleich ist; d. h. so, daß es in keiner Rücksicht ungleich sein kann. Also enthält dieser Begriff etwas, das nicht so in der Wahrnehmung vorkommt.[12])

Dieser Unterschied wird vorzüglich durch die Unveränderlichkeit und absolute Einheit bestimmt, welche einigen vorgestellten Gegenständen fehlet, mit andern hingegen unzertrennlich verknüpft ist. Der Gegenstand von einigen Vorstellungen ist das Unveränderliche, das weder anfängt noch aufhöret zu sein; das weder etwas anders in sich aufnimmt (absolut Eins ist), noch als Prädicat eines andern Dinges wechselt. Andere Vorstellungen haben das Veränderliche zum Gegenstande, was immer anders ist, an einem Subjekte entstehet und vergehet. Dieses sind die Vorstellungen, welche aus der Sinnlichkeit entstehen, entweder unmittelbar Anschauungen und Empfindungen (αἰσθήσεις), oder mittelbar Begriffe und Urtheile (δοξαι). Jenes sind die Vorstellungen der Vernunft, Vernunftbegriffe [13]). Die Bemerkung dieses Unterschiedes, welcher dem Scharfsinn des Plato nicht entgehen konnte, bestimmte ihn, ein sinnliches und ein vernünftiges Vorstellungsvermögen anzunehmen, in welchen er den Grund dieser Merkmale und dieser Unterscheidung suchte. Ich kann dieses, so wie die wichtigen Folgen, welche daraus für die ganze pla-

12) Phaedo S. 168—171.

13) Timaeus 9ter B. S. 348. ὁμολογητεον μεν ειναι το κατα ταυτα εχον ειδος, αγεννητον και ανωλεθρον, ὑτε εις ἑαυτο εισδεχομενον αλλο αλλοθεν, ὑτε αυτο εις αλλο ποι ιον, ορατον δε και αλλως αναισθητον, τὑτο ὁ δη νοησις ειληχεν επισκοπειν. το δε ὁμωνυμον, ὁμοιον τε εκεινῳ, δευτερον αισθητον, γενητον, πεφορημενον αει, γιγνομενον εν τινι τοπῳ, και παλιν ἐκειθεν απολλυμενον, δοξῃ μετ' αισθησεως περιληπτον. conferat. Cratylus 3ter B. S. 345, 346.

platonische Philosophie entspringen, noch nicht ausführlich darstellen. Hier habe ich nur die sämmtlichen Unterscheidungsmerkmale der Vorstellungen, so viel ihrer Plato entdeckt hatte, zusammen gestellt, um die Data zu sammlen, aus welchen die Platonische Lehre von der Sinnlichkeit, dem Verstande und der Vernunft erkläret werden muß.

Plato theilte also die Vorstellungen ein in sinnliche und nicht sinnliche. Man kann sie in dem Geiste der Platonischen Philosophie so erklären. Die sinnlichen Vorstellungen sind diejenigen, deren Stoff durch Veränderung des Gemüthes gegeben wird. Der Stoff bleibt entweder unverändert, so wie er gegeben worden, oder er wird von dem Verstande gebildet und bearbeitet. In jenem Fall sind es Anschauungen und Empfindungen; in dem zweiten, empirische Begriffe und Urtheile. Die Vorstellungen, deren Stoff nicht durch Veränderung des Gemüthes gegeben wird, sind die nicht sinnlichen, die Begriffe der Vernunft. Die sinnlichen Vorstellungen beziehen sich auf einen Gegenstand, der mancherlei Wechsel unterworfen ist; er wird durch die erste Art angeschaut, durch die zweite gedacht. Die Nichtsinnlichen stellen einen Gegenstand vor, der von allem sinnlichen Stoffe entblößt, keiner Veränderung empfänglich, und daher in dieser Eigenschaft nicht wahrgenommen werden kann. Es giebt aber noch einen andern Gesichtspunkt, aus welchem Plato die empirischen Begriffe von den Anschauungen und Empfindungen absondert, und sie mit den Begriffen der Vernunft unter eine Klasse zählet: nehmlich die Thätigkeit des Verstandes, der Antheil der Denkkraft, welcher beiden gemeinschaftlich ist. Daher sezt er das Empfinden (αἰσθάνεσθαι) dem Denken (δοξάζειν) entgegen [14])

14) Theaet. S. 144. ὁμως δε τοσουτον γε προπεβηκαμεν, ὡς ε μη ζητειν αυτην εν αισθησει τοπαραπαν, αλλ' εν εκεινῳ τῳ ονο-

Jezt müssen wir diese Arten von Vorstellungen etwas näher untersuchen. Indem wir alles, was Plato darüber gedacht hat, aufsuchen und zusammenstellen, werden wir zugleich die vorhergegangene Darstellung von den allgemeinsten Unterscheidungsmerkmalen der Vorstellungen theils mehr erläutern, theils durch neue Gründe bestätigen.

I.

Vorstellungen der Sinnlichkeit.

Die Merkmale, welche Plato von den sinnlichen Vorstellungen angegeben hat, sind nicht bestimmt genug, um diese Art von den andern vollkommen abzusondern; und es fehlt überhaupt an einem aus dem Bewußtsein geschöpften und deutlich entwickelten Charakter der Sinnlichkeit. In den Hauptstellen, wo er von den sinnlichen Vorstellungen handelt, scheint es, als wenn er nur allein diejenigen verstanden habe, deren Stoff durch Afficiertwerden von Außen auf dem Wege der fünf Sinne gegeben wird. Unterdessen darf man kaum annehmen, daß Plato keine andern Empfindungen als der fünf äußern Sinne gekannt habe; und es finden sich vielmehr Stellen, aus welchen man schließen muß, daß ihm noch andere Arten der Empfindungen bekannt waren. So sagt er zum Beispiel: „Wenn du die Tugend der Mäßigkeit besitzst, so mußt du auch über sie urtheilen können. Denn wenn sie in dem Gemüthe ist, so muß sie auch nothwendig eine innere Empfindung von sich geben, woraus der Begriff von ihr entstehet“ [15]). Hier ist es doch klar, daß er auch

ονομαϊ, ὁ, τι ποτ' εχει ἡ ψυχη, ὁταν αυτη καθ' ἀυτην πραγματευηται περι τα οντα. — τυτο γε καλειται — δοξαζειν.

15) Charmides ster B. S. 118. δηλον γαρ, ὁτι ει σοι παρεστι σωφροσυνη, εχεις τι περι αυτης δοξαζειν. αναγκη γαρ πυ ενυσαν αυτην ειπερ ενεστιν, αισθησιν τινα παρεχειν, εξ ἡς δοξα ἀν τις σοι περι αυτης ειη, ὁ, τι εστι και ὁποιον τι ἡ σωφροσυνη.

auch innere Empfindungen annahm. Und das mußte er annehmen, da er durch das Bewußtsein genöthiget, ein Afficiertwerden von Innen nicht läugnen konnte. Daß das Gemüth durch sich selbst, das heißt, durch Vorstellungen, Begriffe und Urtheile, und vorzüglich in praktischer Rücksicht dnrch die Thätigkeit der Vernunft verändert werde, daß daraus sehr viele Gefühle entstehen, war eine Thatsache, die auch schon dem gemeinen Verstande einleuchten mußte [16]). Der Begriff, unter welchem sich Plato die sinnlichen Vorstellungen dachte, paßt daher nur auf einige, nicht auf alle; er ist zu enge. Wie läßt sich das erklären, da er doch, wie es scheint, nicht allein Vorstellungen des äußern, sondern auch des innern Sinnes kannte? Wenn man bedenkt, daß der vollständige bestimmte Begriff von der Sinnlichkeit nicht möglich ist, bevor man den Unterschied zwischen Stoff und Form der Vorstellungen deutlich eingesehen hat; daß der Begriff des Plato davon vor dieser Entdeckung sehr unvollständig und mangelhaft sein mußte: so wird man es sehr begreiflich finden, wenn seine angegebenen Merkmale nur auf eine Art von Vorstellungen, nehmlich die des äußern Sinnes, paßten. Hierzu kommt noch der Umstand, daß die innern Anschauungen und Empfindungen erst durch die äußern veranlaßt werden; daß die leztern mehr Klarheit besitzen, und sich leichter beobachten lassen; daß das Wort Sinn, αἰσθησις, durch den Sprachgebrauch die äußere Bedingung der Sinnlichkeit, die Organisation bezeichnete, und daher aus einem damals vielleicht unvermeidlichen Versehen die äußern Bedingungen nicht von den innern unterschieden, und zufällige Merkmale als wesentliche in den Begriff aufge-

16) Philebus S. 292 und 211. ἡδεσθαι μεν φαμεν τον ακολασταινοντα ανθρωπον· ἡδεσθαι δε και τον σωφρονουντα, αυτῳ τῳ σωφρονειν· ἡδεσθαι δ' αν και τον ανοητοῦντα, ἡδεσθαι δ' αν και τον φρονουντα, αυτῳ τῳ φρονειν.

nommen wurden, wodurch er nothwendig verfälscht werden mußte. Plato trennte zwar die Organisation gewissermaßen von dem Vermögen der Sinnlichkeit, und betrachtete die fünf Sinne nur als Kanäle, auf und durch welche dem Gemüthe von Außen Vorstellungen zugeführet werden. Aber eben deswegen, weil er die Organisation für eine Bedingung der Sinnlichkeit überhaupt, obgleich nur für eine äußere, hielt, und noch nicht den Unterschied zwischen dem äußern und innern Sinn erkannt hatte, mußte die Sinnlichkeit des einen Theiles ihrer Vorstellungen beraubt werden, da er das, was zu den äußern Bedingungen des äußern Sinnes gehört, überhaupt in den Begriff von Sinnlichkeit aufgenommen hatte. Dieser Fehler trift aber nur den allgemeinen Begriff von sinnlichen Vorstellungen; denn wir werden gleich in der Folge sehen, daß Vorstellungen des innern Sinnes nur nicht unter diesem Nahmen vorkommen, wie sich auch aus den oben angeführten Gedanken schon erwarten läßt.

Was die Entstehungsart dieser sinnlichen Vorstellungen betrift, so erfordert er dazu eine Veränderung des Körpers und der Seele. Wenn eine Veränderung in dem Körper entstehet, so wird sie entweder bis zu dem Sitz des Bewußtseins fortgepflanzt, oder sie verschwindet wieder, ehe sie dahin gelanget. In dem ersten Fall entstehet ein Bewußtsein der Veränderung; die Seele wird selbst verändert, und das Produkt von dieser gemeinschaftlichen Veränderung ist die sinnliche Vorstellung. In dem zweiten Falle entstehet kein Bewußtsein, keine Vorstellung: die Seele bleibt ohne Rührung (ἀναισθησια) [17]).

In

17) Philebus S. 254. θες των περι το σωμα ἡμων ἑκαστοτε παθηματων τα μεν, εν τω σωματι καταβεννυμενα, πριν επι την ψυχην διεξελθειν, απαθη εκεινην εασαντα· τα δε δι' αμφοιν ιοντα, και τινα ὡσπερ σεισμον εντιθεντα ιδιον τε και κοινον

In dieser Rücksicht unterscheidet er die empfindenden und empfindungslosen Theile des Körpers. Jene sind diejenigen, die sehr beweglich sind, eine Bewegung leicht aufnehmen, und den angränzenden Theilen mittheilen, bis sie an den Sitz des Bewußtseins kommen, und dem vorstellenden Subjekte die Eindrücke von dem wirkenden Gegenstande verkündigen. Empfindungslose Theile sind aber diejenigen, die unbeweglich sind, zwar durch Bewegung verändert werden, aber so, daß die benachbarten Theile nicht dadurch in Bewegung gesezt werden. Hier kann kein Bewußtsein der Veränderung, keine Empfindung erfolgen [18]).

Die Veränderung in dem Körper, oder der Eindruck, welcher vor einer Empfindung vorhergehen muß, sezt eine Ursache voraus, die in den Dingen außer uns liegt. Plato stellt sich diese Einwirkung unter dem Bilde des Schreibens vor, und vergleicht dabei die Seele mit einem Buche. Die Gegenstände, von welchen die Eindrücke zur Seele gelangen, schreiben, vermittelst der Empfindung und des Gedächtnisses, in die Seele die Empfindungen, woraus hernach empirische Urtheile gebildet werden. Von der Art und Weise, wie sie eingeschrieben werden, ob sie wahr oder falsch sind, hängt die Wahrheit und die Falschheit des Urtheiles ab [19]).

Der

νον ἑκατερῳ. S. 255. τῳ δε εν ἑνει παθει την ψυχην και το σωμα κοινη γιγνομενον, κοινη και κινεισθαι, ταυτην δ' αυτην κινησιν ονομαζων αισθησιν, ικ απο τροπυ φθεγγοι' αν.

18) Timaeus 9ter B. S. 375. το γαρ κατα φυσιν ευκινητον, ὁταν και βραχυ παθος εμπιπτῃ εις αυτο, διαδιδωσι κυκλῳ μυρια ἑτερα ἑτεροις, ταυτον απεργαζομενα, μεχριπερ ἂν επι το φρονιμον ελθοντα, εξαγγειλῃ τυ ποιησαντος την δυναμιν.

19) Phileb. S. 265. ἡ μνημη ταις αισθησεσι ξυμπιπτυσα εις ταυτον, κἀκεινα ἁ περι ταυτα εσι τα παθηματα, φαινονται μοι σχεδον οἱον γραφειν ἡμων εν ταις φυχαις τοτε λογυς· και ὁταν μεν αληθη γραψῃ τυτο το παθημα, δοξα τε αληθης και

Der Sinn dieser Stelle ist nicht sehr verständlich ausgedrückt, und man kann aus ihr nicht begreifen, was Plato unter dem Schreiber in uns oder in der Seele verstanden habe, von dem hernach die Rede ist. Die Dinge außer uns können es nicht sein; denn er sagt, dieser Schreiber sei in uns. Und doch ist aus dieser und den oben angeführten Stellen so viel klar, daß die äussern Gegenstände die Eindrücke liefern, woraus sinnliche Vorstellungen werden. Sollte etwa Plato ein eignes Vermögen verstanden haben, welches durch das Auffassen der Eindrücke eigentlich erst den innern Sinn mit Vorstellungen versiehet? Es scheint in der That, als wenn Plato so etwas im Sinne gehabt habe, wenn man mit der vorigen eine andere Stelle vergleicht, wo er, das Behalten der Vorstellungen zu erklären, sich gleichsam eine wächserne Masse in dem innern Sinne vorstellet. Wenn wir, sagt er, etwas von dem, was wir gehört, gesehen oder gedacht haben, behalten wollen: so drücken wir es gleichsam in dieser wächsernen Masse wie einen Siegelring ab, indem wir es den Sinnen und den Denkvermögen übergeben. Was wir auf diese Art abgedruckt haben, das haben wir im Gedächtniß und im Bewußtsein, so lange das Bild davon dauert. Was nicht abgedruckt oder wieder ausgelöscht wird, davon haben wir kein Bewußtsein, und vergessen es wieder [20]). Wenn wir die bildliche

και λογοι απ' αυτω ξυμβαινωσιν, αληθεις εν ημιν γενομενοι ψευδη δ' οταν ο τοιουτος παρ' ημιν γραμματευς γραφη, τ' αναντια τοις αληθεσιν απεβη.

20) Theaet. S. 154, 155. Δωρον τοινυν αυτο φωμεν ειναι της των Μουσων μητρος Μνημοσυνης, και εις τουτο, ὁ, τι αν βουληθωμεν μνημονευσαι ὡν αν ιδωμεν η ακουσωμεν, η αυτοι εννοησωμεν, ὑπεχοντες αυτο ταις αισθησεσι και εννοιαις, αποτυπουσθαι, υωσπερ δακτυλιων, σημεια ενσημαινομενους, και ὁ μεν αν εκμαγη, μνημονευειν τε και επισασθαι, ἑως αν ενῃ το ειδωλον αυτου· ὁταν δε εξαλειφθῃ, η μη οιον τε γενηται εκμαγηναι, επιλελησθαι τε και μη επισασθαι.

liche Einkleidung in dieser Stelle übersehen, so bleibt doch so viel als Hauptgedanke übrig, daß es ein Vermögen des Gemüthes gebe, die Eindrücke, die von Außen gegeben worden, aufzufassen, und gleichsam in dem Gemüthe nachzubilden, und daß hiervon das Bewußtsein, das Behalten und die Wiedererinnerung der Vorstellungen abhänge. Hierin scheint auch diejenige Veränderung oder Thätigkeit der Seele (κινησις) zu liegen, welche er als nothwendige Bedingung jeder sinnlichen Vorstellung betrachtet, wie wir oben gesehen haben. Ich bemerke hier noch, daß er einen Unterschied zwischen dem Auffassen einer Empfindung und eines Gedankens anzunehmen scheint, welchen er durch die Worte ὑπεχοντες αυτο ταις αισθησεσι και ενvοιαις ausdrückt; ob er gleich vielleicht selbst nicht im Stande war, diesen Unterschied deutlich zu denken.

Die Eindrücke, welche den Stoff der sinnlichen Vorstellungen ausmachen, nennt er κινησις, παθος, παθηματα [21]).

Die sinnliche Vorstellung wird auf ein Objekt und ein Subjekt bezogen (sie ist τινος und τινι). Den Grund von dieser Beziehung dachte sich vielleicht Plato in der Entstehungsart derselben, indem er sie durch vereinte Wirksamkeit der Seele und des Körpers entstehen läßt [21 b]).

Die Eindrücke, welche die äußern Gegenstände liefern, gelangen auf verschiedenen Wegen oder Kanälen zur Seele. Die bekanntesten derselben sind die fünf Sinnorgane. Jedes derselben ist ein Vehikulum, wodurch sich andere Gegenstände, oder von einer andern

Seite

21) de republic. VI. 7ter B. S. 70, 77. Philebus S. 254, 255. Theaet. S. 128. περι δε το παρον εκαστω παθος, εξ ων αι αισθησεις και αι κατα ταυτα δοξαι γιγονται.

21 b) Theaet. S. 86.

Seite, dem vorstellenden Subjekte offenbaren. Das Gesicht ist z. B. derjenige Sinn, der durch die Augen die Farben, und das Gehör derjenige Sinn, der durch die Ohren die Töne, der Seele darstellet [22]). Was durch den einen Sinn empfunden wird, ist nur ein Gegenstand für diesen, und kann durch einen andern nicht vorgestellt werden [23]).

Die Eindrücke, welche von den äußern Gegenständen herrühren, werden in dem Gemüthe aufgenommen, und gleichsam nachgebildet. Die Vorstellungen, welche daraus entstehen, sind die Bilder (εἰδωλα) der vorgestellten Gegenstände [24]). Diese εἰδωλα entsprechen dem, was wir Anschauungen nennen; nur daß Plato sie für Bilder der Gegenstände hielt, doch nicht der Dinge an sich, sondern nur der Dinge, in so fern sie erscheinen. Ich werde die Gründe von dieser Vorstellungsart erst dann entwickeln können, wenn ich auf Platos Theorie des Erkennens komme.

Wenn die Eindrücke aufgenommen werden, und aus ihnen Empfindungen und Anschauungen gebildet werden, bleiben in dem Gemüthe gewisse Spuren zurück (σημεια των αἰσθησεων). Diese kann das Gemüth wieder hervorrufen, und die Bilder oder Anschauungen von den Gegenständen erneuern, auch wenn sie nicht mehr gegenwärtig sind. Diese erneuerten sinnlichen Vorstellungen nennt er εἰκονες, ζωγραφηματα und σημεια, weil sie gleichsam Kopieen, Nachbildungen der erstern (εἰδωλα) sind. Man schauet die Bilder der Gegenstände nicht außer, sondern in sich an. Es scheint, als wenn Plato ein eignes Vermögen angenommen habe, wovon diese Erneuerung und Wiedererinnerung der Anschauungen und Empfindungen abhängt,

22) Minos 6ter B. S. 125.

23) Theaet. S. 140.

24) Epistol. VII. S. 131. Politicus S. 64. Theaet. S. 155.

abhängt, und welches er unter dem sinnlichen Bilde eines Mahlers (ζωγραφος) vorstellt [25]). Die Erneuerung der sinnlichen Vorstellungen nennt er αναμνησις, Wiedererinnerung; doch macht dieses nicht den ganzen Inhalt des Begriffes aus, welchen dieses Wort bezeichnet [26]). Die Erhaltung der Veränderung, welche durch die Eindrücke in der Seele gemacht worden ist, oder das Fortdauern der sinnlichen Vorstellungen, ist das Gedächtniß (μνημη) [27]).

Es scheint, als wenn Plato das Gedächtniß zu sehr einschränke, indem er es nur allein in dem Behalten der sinnlichen Vorstellungen bestehen läßt. Die Ursache von dieser engen Erklärung des Gedächtnisses liegt, wie mir scheint, darin, daß er diesen Begriff nur zum Behuf seiner Theorie von den angenehmen und unangenehmen Empfindungen, die er in dem Philebus vorträgt, entwickelte. Nach andern Stellen ist ihm das Gedächtniß das Behalten aller Vorstellungen, der sinnlichen sowohl als der nichtsinnlichen [28]). Die Möglichkeit des Gedächtnisses beruhet darauf, daß alle Vorstellungen Spuren in dem Gemüthe zurücklassen, welche gleichsam die Kopieen derselben sind. Diese Spuren heißen μνημεια, σημεια, εικονες, τυποι, αποτυπωματα, εκμαγεια [29]).

Nach dem, was ich hier angeführt habe, dürfte man fast schließen, daß Plato eine Art von innerer Receptivität gekannt habe; denn er nimmt ein eignes Vermögen an, wodurch die Spuren, oder in seiner Sprache, die Abdrücke der Vorstellungen (εικονες) erhalten

25) Theaet. S. 161, 156, 158, 159, 160. το οικειον εκατερω σημειον αποδως τη οικειᾳ οψει. Philebus S. 266.

26) Philebus S. 155.

27) Philebus S. 155. σωτηρια της αισθησεως.

28) Theaet. S. 154, 155, 161, 94. μνημη εστι ων εμαθε και ων ησθετο.

29) Theaet. S. 155, 164, 156, 158.

ten werden. Das vorstellende Subjekt kopieret die Empfindungen, Anschauungen und Begriffe ab, und drückt sie gleichsam in einem Behältniß ab, das er εκμαγειον nennt [30]). Das thätige Vorstellungsvermögen afficieret die Receptivität von innen, würde sich vielleicht Plato weniger bildlich in unserer Sprache ausgedrückt haben. Das Behältniß der Vorstellungen stellt er sich als eine wächserne Masse vor (εκμαγειον κηρινον). Es ist unnöthig, zu erinnern, daß dieses nicht wörtlich zu verstehen ist, wenn auch Plato selbst nicht einen deutlichen Wink gegeben hätte, wie er verstanden sein wolle. Er verlangt nur, man solle es einstweilen als eine Hypothese annehmen, wodurch er seine Gedanken über die Möglichkeit falscher Vorstellungen und Urtheile anschaulicher machen könne [31]). Auch dürfte die Behauptung eines bekannten Gelehrten aus diesem Grunde schon ihre Hauptstütze verliehren, wenn er aus Vergleichung einiger Stellen im Theätet und dem Timäus folgert, Plato habe sich wirklich die Receptivität, dasjenige, worin die Vorstellungen der Sinnlichkeit gleichsam niedergeleget werden, als eine wächserne Tafel vorgestellt, und die Leber für den Sitz derselben gehalten [32]). Allein außerdem, daß er dieses Bild nur zu der Absicht wählte, um seine Gedanken anschaulicher zu machen; so finden sich noch zwischen dieser Receptivität, oder wie man es sonst nennen will, und dem Analogon derselben in der Leber so viel Verschiedenheiten, daß man nur aus Uebereilung beide für einerlei halten kann. Denn Plato siehet die Leber nicht als den Sitz der Vorstellungen überhaupt und ihrer nach-

30) Theaet. S. 154, 158, 164.

31) Theaet. S. 154. θες δη μοι, λογου ενεκα, εν ταις ψυχαις ημων εν κηρινον εκμαγειον.

32) Schulz Disputatio de ideis Platonis S. 19. Die Stellen, worauf er seine Behauptung stützt, sind Theaetet. S. 154, 155. Timaeus S. 390, 391.

nachgebliebenen Spuren an, sondern glaubte nur, daß sie gewisse Einwirkungen durch das Denken erhalte, wodurch sie der Vernunft das Geschäft der Beschränkung der Begierden und Leidenschaften erleichtere. Hr. Schulz müßte denn darin einigen Grund für seine Behauptung finden, daß Plato die Leber für den Sitz der Inspiration und Wahrsagung hält, welche Vorstellung aber mehr Scherz und Spott als eigene Ueberlegung zu sein scheinet. Doch es ist hier nicht der Ort, dieß weiter aus einander zu setzen.

So wie die Empfänglichkeit für die Eindrücke und Vorstellungen der Sinnlichkeit leicht und stark ist, so sind die hinterlassenen Spuren auch stark und dauerhaft; daher rührt die Leichtigkeit und Treue des Gedächtnisses. Im Gegentheil, wenn die Empfänglichkeit schwach ist, entstehen nur leise Berührungen, die Eindrücke sind zu matt und vergänglich; daher ein schwaches, langsames und untreues Gedächtniß [33]).

Die Wiedererinnerung bestehet darin, daß die Vorstellungen, welche das Gemüth ehemals gehabt hat, wieder hervorgerufen und neu belebt werden. Der Grund ihrer Möglichkeit bestehet darin, daß von den Vorstellungen Spuren und Eindrücke übrig bleiben [34]). Eigentlich ist dieses nur Erneuerung der Vorstellungen. Die Wiedererinnerung ist nur dann erst möglich, wenn die Spur einer Vorstellung (in der Einbildungskraft) vorhanden ist, und die nehmliche Vorstellung durch neues Afficiertwerden von Außen entstehet [35]). Die Erneuerung der Vorstellungen (ἀναμνησις) kann aber auf eine gedop-

33) Theaetet. S. 160—162.

34)) Theaetet. S. 155.

35) Theaet. S. 158. το οικειον ἑκατερω σημειον αποδυς τη οικειᾳ οψει, εμβιβασας προσαρμοσαι εις το ἑαυτης ιχνος, ἑως γενηται ανεγνωρισις.

gedoppelte Weise geschehen, einmal durch die Seele selbst, zweitens durch die Verbindung der Vorstellungen unter einander. In dem ersten Falle erweckt die Seele durch sich und in sich selbst diejenigen Vorstellungen, welche durch das Afficiertwerden von Außen durch den Körper entstanden sind. Zuweilen aber erneuert die Seele durch sich selbst nicht die Vorstellung, sondern das Bewußtsein derselben. Auch dieses Erneuern des Bewußtseins des Vorgestellten ist Wiedererinnerung (ἀναμνησις) [36]). Plato erkläret sich nicht weiter über den Grund dieses Vermögens des vorstellenden Subjekts. Aber es ist wahrscheinlich, daß er sich die Möglichkeit desselben in eben dem Vermögen gedacht habe, von welchem überhaupt das Auffassen und Nachbilden der Vorstellungen abhängt, welches er, wie wir oben gesehen haben, figürlich den Schreiber und Mahler der Seele nennte. Eben dadurch, daß das Gemüth einen Stoff empfangen und verbunden hat, welcher durch Einwirkung eines Gegenstandes gegeben worden, kann es eben denselben, ohne Gegenwart des Gegenstandes, sich selbst geben und zur Vorstellung verbinden.

Zweitens werden die Vorstellungen durch die Verbindung, welche sie unter einander haben, auf folgende Weise erneuert. Wenn wir einen Gegenstand sehen, hören, und nicht allein ihn erkennen, sondern auch noch dadurch eine andere Vorstellung bekommen, deren Gegenstand nicht gegenwärtig ist, den wir aber eben durch diese Vorstellung uns vergegenwärtigen; oder mit andern Worten, wenn eine Empfindung oder Anschauung eine

ima-

36) Philebus S. 255. ὁταν ἁ μετα τυ σωματος παθος ἡ ψυχη, ταυτ' ανευ τυ σωματος αυτη εν ἑαυτῃ ὁτι μαλιστα αναλαμβανῃ, τοτε αναμιμνησκεσθαι τα λεγομεν — και μην και ὁταν απολεσασα μνημην ειτε αισθησεως ειτ' αυ μαθηματος, αυθις ταυτην ανακτωμενη παλιν αυτη εν ἑαυτῃ· και ταυτα συμπαντα ανακμνησεις και μνημας τα λεγομεν.

imaginarische Vorstellung von einem andern Gegenstande erwecket [37]). Vorzüglich heißt diese Erneuerung dann ανάμνησις, wenn die Vorstellung durch die Länge der Zeit oder aus Mangel des Ueberdenkens in Vergessenheit gekommen ist [38]). Die Vorstellungen, welche auf diese Weise erneuert werden, sind bald ähnlich denjenigen Vorstellungen und Gegenständen, durch welche sie erweckt werden, bald unähnlich [39]). Das Gemählde des Simmias erneuert die Vorstellung des Simmias selbst. Zuweilen erinnert aber der Anblick desselben an den Cebes. Wenn der Liebhaber das Kleid oder die Leier seines geliebten Gegenstandes siehet, so stellt sich auch das Bild von seiner Geliebten dar. Hier findet sich die erste Spur von der Association der Vorstellungen. Plato bemerkte zuerst das Faktum; Aristoteles fand durch weiteres Nachdenken die Gesetze von dieser Anreihung der Vorstellungen. In einem besondern, der platonischen Philosophie eignen Sinne, heißt ανάμνησις die Erweckung und Belebung der angebornen Begriffe durch Hülfe der empirischen Vorstellungen. Hiervon werde ich an einem andern Orte handeln.

Man erblikt also hier die Lehre von der Phantasie, dem Gedächtniß und der Association der Vorstellungen zwar nicht vollständig entwickelt, aber doch in einem kleinen Abrisse. Die mehresten Beobachtungen und Erörterungen, welche wir angeführt haben, sind die Früchte von dem eignen Nachdenken des Plato; nur weniges verdankt er hier seinen Vorgängern. Und wenn sie auch

37) Phaedo S. 166. εαν τις τι ἑτερον η ιδων η ακουσας η τινα αλλην αἰσθησιν λαβων, μη μονον εκεινο γνῳ, αλλα και ἑτεραν ενενοησε, ἃ μη ἡ αυτη επιστημη, αλλ' αλλη, αρα ουχι τουτο δικαιως λεγομεν, ὁτι ανεμνησθη ἃ την εννοιαν ελαβεν;

38) Phaedo S. 167.

39) Phaedo S. 167.

nicht alle völlig wahr und bestimmt sind, wenn ihnen auch gleich noch der Zusammenhang fehlet, so verdienen sie doch, als die ersten Strahlen der anbrechenden Morgenröthe, alle Aufmerksamkeit, und sind durch die Winke, die sie enthalten, und die weitern Untersuchungen, zu welchen sie Veranlassung gaben, wichtig geworden.

Mit jeder sinnlichen Vorstellung ist ein Fürwahrhalten verknüpft. Man hält sie für wahr, daß sie sich auf einen wirklichen Gegenstand beziehen, und daß er durch sie vorgestellt werde. Indem aber dieses Fürwahrhalten auf keinen gedachten Gründen beruhet, sondern nur eine Folge des Gefühls ist, nennt er diese Ueberzeugung einen Glauben (πιστις). Glaube ist nehmlich Ueberzeugung ohne Gründe. Die Empfindung wird aus diesem Grunde unvernünftig (αλογος) genennt, weil die Vernunft das Vermögen ist, wodurch allein Gründe erkannt werden [40]).

II.

Vorstellungen des Verstandes.

So wie die Vorstellungen der Sinnlichkeit aus einem Stoffe entstehen, der durch gemeinschaftliche Verändrung des Körpers und der Seele gegeben wird: so entstehen einige andere Vorstellungen durch die Thätigkeit des Verstandes; wir nennen sie daher Vorstellungen des Verstandes überhaupt, oder Begriffe. Sie theilen sich aber wiederum in zwei Klassen, indem einige obgleich durch die Thätigkeit des Verstandes doch aus dem nehmlichen Stoffe erzeugt werden, woraus Empfindungen und Anschauungen entstehen, andere aber einen andern Ent-

40) de republica VII. 7ter B. S. 166. Gorgias 4ter B. S. 20. πιστις ανευ της ειδενμ. Theaet. S. 128. Timaeus S. 302.

Entstehungsgrund haben. Wir wollen die ersten, welche bei dem Plato unter dem Nahmen δοξαι vorkommen, Verstandesbegriffe, oder empirische Begriffe, jene aber νοησεις, επιστημαι, Begriffe der Vernunft nennen. Da diese Thätigkeit, wovon die Bildung und Bearbeitung dieser Begriffe abhängt, Denken heißt, δοξαζειν, welches dem Afficiertwerden und Empfinden (παθειν) entgegengesezt ist, so müssen wir vor allen Dingen untersuchen, wie sich Plato das Denken dachte.

Die Handlung des Denkens stellt sich Plato als ein inneres Sprechen der Seele vor. Wenn die Seele denkt, so redet sie mit sich selbst, sie beantwortet sich ihre Fragen; sie bejahet und verneinet [41]). Er knüpfte seine Untersuchungen hier an den Sprachgebrauch an. Eben das Wort, welches im Griechischen Sprechen heißt (διαλεγεσθαι), bedeutet auch Denken. Diese Aehnlichkeit zwischen der Sprache und dem Denken, welche in noch vielen andern Worten ausgedrückt war, mußte nothwendig jedem Denker, der über die Wirkungen des Verstandes nachdachte, auffallend werden, und ihn auffodern, den Grund dieses Sprachgebrauchs aufzusuchen. Wenn gleich Plato, indem er von der Sprache ausging, verleitet wurde, das Denken durch Ausdrücke zu erklären, welche, als Wirkungen des Denkens, das Denken schon voraussetzen: so leistete doch eben dieselbe auf der andern Seite den wichtigen Dienst, daß sie ihm auf die

41) Theaet. S. 151. διανοεισθαι — λογον, ὃν αυτη προς αὑτην ἡ ψυχη διεξερχεται, περι ὧν αν σκοπῃ, ὡς γε μη ειδως σοι αποφαινομαι. τυτο γαρ μοι ενδαλλεται, διανοημενη, ὐκ αλλο τι η διαλεγεσθαι, αυτη ἑαυτην εροτωσα και αποκρινομενη, και φασκυσα και ὐ φασκυσα. ὁταν δε ὁρισασα, ειτε βραδυτερον, ειτε οξυτερον επαϊξασα, το αυτο ηδη φῃ και μη διςαζῃ, δοξαν ταυτην τιθεμεν αυτης. ὡς' εγω το δοξαζειν λεγειν καλω, και την δοξαν λογον ειρημενον ὐ μεντοι προς αλλον, ὐδε φωνῃ, αλλα σιγῃ, προς αυτον.

Spur half, einige Merkmale zu finden, wodurch sich das Denken äußert, und dadurch dem richtigen Begriffe näher zu kommen. Der Begriff, das Denken ist inneres Sprechen der Seele mit sich selbst, ist mehr der bestimmbare, als der bestimmte Begriff, der, nach seiner eigenen Aeußerung, nur einstweilen die Stelle des leztern vertreten soll. Die Sprache ist Wirkung, ist gleichsam der hörbare Ausdruck des Denkens; in und an ihr müssen sich auch daher die innern Merkmale, woraus das Denken bestehet, wieder finden lassen [42]).

Die Sprache bestehet aus Nenn- und Zeitwörtern. Die leztern bezeichnen die Begriffe von Handlungen, Wirkungen; die erstern die Subjekte derselben. Wenn beide mit einander verbunden werden, oder eine Handlung (ein Prädicat) als verknüpft mit einem Subjekte vorgestellt wird, so ist das eine Rede. Die Rede ist also nichts anders als ein Urtheil mit Worten ausgedrückt, und Bejahung oder Verneinung ist damit unzertrennlich verknüpft [43]). Also ist auch das Denken überhaupt so viel als Urtheilen, oder Vorstellungen mit einander verknüpfen (συνθεσις, συμπλοκη, συμμιξις) [44]). Das vorstellende Subjekt sucht dadurch ein Objekt in Ansehung seiner Prädicate zu bestimmen, oder auszumachen, was es sei oder nicht sei [45]). Dieses Denken heißt überhaupt διανοεισθαι und διαλεγεσθαι. Hier bemerkt aber

42) Cratylus 3ter B. S. 296. Theaet. S. 190. λογος διανοιας εν φωνη ωσπερ ειδωλον.

43) Sophista 2ter B. S. 293, 296.

44) Sophista S. 296.

45) Phaedo S. 149. ὁτις ὁτι μαλιστα αυτη τη διανοιᾳ ιοι εφ' ἑκαστον, μητε την οψιν παρατιθεμενος εν τω διανοεισθαι, μητε αλλην αισθησιν εφελκων μηδεμιαν μετα του λογισμου, αλλ' αυτη καθ' ἁυτην ειλικρινει τη διανοιᾳ χρωμενος, αυτο καθ' αυτο ειλικρινες ἑκαστον επιχειρει θηρευειν των ὀντων.

aber Plato einen sehr feinen Unterschied, ob er gleich aus Mangel einer philosophischen Sprache nicht sehr deutlich angegeben ist. Denken heißt nehmlich sowohl die vorhergehende und das wirkliche Urtheilen vorbereitende Handlung des Verstandes, als die wirkliche Handlung, die bei dem Urtheilen vor sich gehet. In dem ersten Falle wird noch nicht geurtheilet, es ist noch problematisch, was für ein Prädicat mit dem Subjekte verbunden werden soll; der Verstand sucht jezt vorerst nur die Data auf, aus welchen das Urtheil bestimmt werden muß. In dem leztern Fall wird bestimmt, entweder positiv oder negativ geurtheilet. Jene Art des Denkens nennt er διανοεισθαι, dieses δοξαζειν [46]). Wahrscheinlich ahndete Plato etwas von dem Unterschiede zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen, indem er, nach einer andern Stelle, den Unterschied zwischen διανοια und δοξα darin bestehen läßt, daß das lezte Urtheil eine Vollendung des erstern (διανοιας) ist, wodurch das Prädicat wirklich dem Subjekte beigelegt oder abgesprochen wird, welches in dem Urtheil, das er διανοια nennt, noch nicht geschiehet. In diesem wird ein Prädicat mit einem Subjekt verbunden oder zusammen gedacht, aber beides wird nicht in besondern Vorstellungen unterschieden. Wenn aber das, was der Verstand verbunden hat, entwickelt, das Mannichfaltige, welches jenes Urtheil enthielt, zusammengefaßt, und in dem deutlichen Bewußtsein mit dem Subjekte verbunden (φασις), und was dadurch ausgeschlossen ist, davon getrennt wird (αποφασις), so entstehet ein analytisches Urtheil δοξα [47]). Durch die folgenden Bemerkungen wird dieses noch mehr Licht bekommen.

46) Theaet. S. 151. die vorhin angeführte Stelle.

47) Sophista S. 296. ὁταν μν τυτο (φασις και αποφασις) εν ψυχη κατα διανοιαν εγγιγνηται μετα σιγης, πλην δοξης εχεις ὁ, τι προσειπης αυτο;

Die Handlung des Verstandes bestehet bei dem Denken überhaupt in dem Verbinden des Mannichfaltigen [48]). Wenn der Verstand einen Begriff erzeugt, so verbindet er das Mannichfaltige, er faßt das Aehnliche zusammen in eine Vorstellung [49]). Das Urtheilen läßt sich nicht denken ohne Verbindung der Begriffe [50]). Er nennt daher überhaupt das Geschäft des Verstandes, wenn er den Stoff, welchen die Sinnlichkeit liefert, zur Erkenntniß bearbeitet, eine Verbindung, ein Zusammenfassen (συλλογισμος) [51]). Wenn wir ein Subjekt durch seine Merkmale bestimmen wollen, so müssen wir deutliche abgesonderte Begriffe haben. Diese sind aber nur durch den Verstand möglich, indem er das Mannichfaltige einer Vorstellung zusammenfaßt, d. h., indem er den Gegenstand denkt [52]).

Wahrscheinlich wollte also Plato durch den Unterschied zwischen διανοεισθαι und δοξαζειν nichts anders sagen, als daß jeder Begriff schon ein Urtheil enthält, obgleich die Merkmale, welche in demselben zusammengefaßt sind, nicht deutlich gedacht, und in besondern Begriffen

48) Phaedrus 10ter B. S. 326. δει γαρ ανθρωπον ξυνιεναι κατ' ειδος λεγομενον εκ πολλων ιον αισθησεων εις εν λογισμω ξυναιρημενον.

49) de legib. XII. 9ter B. S. 223. Eutyphr. 1ster B. S. 11. Sophista S. 275.

50) Sophista S. 276, 288.

51) Theaet. S. 143. εν μεν αρα τοις παθημασι ουκ ενι επιστημη, εν δε τω περι εκεινων συλλογισμω.

52) de republ. VII. 7r B. S. 147. μεγα μην η οψις και σμικρον εωρα, αλλ' ου κεχωρισμενον αλλα συγκεχυμενον τι. Δια τε την τουτου σαφηνειαν, μεγα αυ και σμικρον η νοησις ηναγκασθη ιδειν, ου συγκεχυμενα, αλλα διωρισμενα τ' ουαντιον η εκεινη. — Ουκουν εντευθεν ποθεν πρωτον μεν επερχεται ερεσθαι ημιν; τι ουν ποτ' εστι το μεγα αυ και το σμικρον.

Begriffen vorgestellt werden; daß, wenn die einzelnen Merkmale sind entwickelt worden, und jedes derselben mit dem Subjekte verbunden, oder überhaupt, was sich mit dem Begriffe des Subjekts vereinigen läßt, mit demselben verknüpft, und was damit unvereinbar ist, von demselben ausgeschlossen wird, dasjenige Urtheil entstehet, was er δοξα nennt. Wir wollen dieses mit einem Beispiel aus dem Plato selbst erläutern. Die gleichweite Entfernung aller äußersten Punkte von dem Mittelpunkte ist die Erklärung des Cirkels. Wenn man einen Cirkel denkt, so denkt man sich etwas, das in seinen Grenzpunkten von dem Mittelpunkt gleichweit entfernt ist. Da dies ein Urtheil ist, so enthält schon der Begriff vom Cirkel das Urtheil in sich, nur daß man die Merkmale nicht deutlich gedacht hat; er ist, was Plato διανοια nennt. Sobald der Verstand das Mannichfaltige seines Begriffes im deutlichen Bewußtsein sich vorstellt, und mit dem Subjekte verbindet, so ist es δοξα [53]).

Da die Begriffe so nothwendig zu allen Verrichtungen des Verstandes gehören, daß ohne sie kein Denken möglich ist; da vorzüglich eine Art derselben eine Hauptrolle in der Platonischen Philosophie spielet: so müssen wir unsere vorzügliche Aufmerksamkeit auf diesen Gegenstand richten. Und obwohl Plato an keinem Orte die Merkmale, unter welchen er sich die Begriffe dachte, vollständig und mit bestimmten Ausdrücken entwickelt hat: so müssen wir doch hier die zerstreueten Winke, Aeußerungen und klaren Aussprüche zusammenstellen, um hierdurch die Einsicht in seine Theorie vom Denken und Erkennen zu erleichtern.

Begriffe beziehen sich, wie überhaupt Vorstellungen, auf einen Gegenstand, welcher durch sie gedacht wird. Sie werden aber auch von demselben unterschie-

53) Epistol. VII. S. 131.

den, insofern der Begriff dasjenige ist, wodurch der Gegenstand vorgestellt wird. Als Wirkungen, welche nur allein in einem denkenden Subjekte ihren Grund haben können, beziehen sie sich auf das vorstellende Subjekt. Daher unterscheidet er δοξα, δοξαζον, δοξαζομενον [54]).

In jedem Begriffe ist Einheit und Vielheit enthalten. Einheit, denn was der Verstand zusammengefaßt hat, ist Eins; was sich nicht vereinigen läßt, gehört insoferne auch nicht zu einem Begriffe. Vielheit, insofern etwas in die Einheit des Begriffs aufgenommen ist [55]). Der Unterschied und der Zusammenhang des Stoffs und der Form als nothwendiger Bestandtheile der Begriffe konnte der Beobachtung nicht verborgen bleiben; bei jeder Zergliederung eines Begriffes dringen sie sich der Bemerkung auf. Allein die Auflösung des Begriffs in seine lezten Bestandtheile zu vollenden, und diese Merkmale selbst unter bestimmten Begriffen zu denken, das gelang der räsonnirenden Vernunft erst ein paar tausend Jahr später. Unterdessen war doch durch diese Bemerkung der Weg zu einer ganzen Wissenschaft gebahnt, wenn sie auch noch nicht so fruchtbar an Folgen war, als sie es durch bestimmtere Begriffe und Ausdrücke wurde. Diese Einheit und Vielheit, welche auf den Inhalt der Begriffe gehet, ist von einer andern Vielheit

54) Theaet. S. 149. de republica V. S. 62, 63. Parmenides 10ter B. S. 83. ἓν ἑκαστον εστι των νοηματων, νοημα δε ὑδενος; Αλλ' ἀδυνατον ειπειν. Αλλα τινος; Sophista S. 236. Phaedo S. 226. Philebus S. 261, 262.

55) Philebus S. 215. επει μηδε τα τοιαδε, ὁταν τις ἑκαστα τα μελη τε και ἀμμερη διελων τῳ λογῳ, παντα ταυτα το ἑν εκεινο ειναι διομολογησαμενος, ελεγχῃ καταγελωνι ὁτι τερατα δηναγκαζει φανει. Parmenides S. 76, 77. Sophista S. 269.

heit verschieden, welche sich auf die Beziehung des Begriffs auf Objekte gründet. Ein Begriff enthält das Gemeinsame und Allgemeine, das heißt dasjenige, was in mehrern Vorstellungen gemeinschaftlich vorkommt [56]). Ein Begriff kommt also als Merkmal in vielen andern, welche unter ihm stehen, vor, und er wird als ein Begriff unter dem andern stehen, oder welcher in vielen andern enthalten ist, als Eins und Vieles gedacht [57]). Hierüber erklärt sich Plato so: „Alles, was je ist gedacht worden, und was noch gedacht wird, wird durch die Begriffe als Eins und Vieles vorgestellt. Es ist dieses ein Faktum, welches jezt nicht angefangen hat, auch nie aufhören wird. Denn es ist, wie es mir scheint, ein ewiges und unveränderliches Merkmal unserer Begriffe [58])." Es ist wahrscheinlich, daß Plato diese Eigenschaft der Begriffe zuerst, deutlicher, als die ältern Denker, beobachtet habe; und diese Erfindung fezte ihn erst in den Stand, den Grund zu der wissenschaftlichen Logik, im Gegensatz der Sophistik, zu legen. Er erkannte die Wichtigkeit dieser Entdeckung und ihren großen Einfluß auf die ganze Philosophie. Denn wenn es keine allgemeinen Begriffe giebt, wenn sie nicht mit andern in Verbindung stehen, welche ihren Umfang ausmachen: so ist gar kein Denken, oder vielmehr kein philosophisches Wissen möglich [59]).

Da

56) Theaet. S. 141.

57) Sophista S. 275. Philebus S. 217. Politicus 6ter B. S. 63.

58) Philebus S. 217. φαμεν ποι ταυτον εν και πολλα ὑπο λογων γιγνομενα περιτρεχειν παντη καθ' ἑκαστον των λεγομενων ειναι και παλαι και νυν, και τουτο ουτε μη παυσηται ποτε, ουτε ηρξατο νυν· αλλ' εστι το τοιουτον, ὡς εμοι φαινεται, των λογων αυτων αθανατον τι και αγηρων παθος εν ἡμιν.

59) Parmenides 10ter B. S. 89, 90.

Da es Begriffe giebt, welche einen Umfang haben, d. h., deren Merkmale in andern Vorstellungen vorkommen, so giebt es eine gewisse Verbindung und Zusammenhang der Begriffe unter einander. Einige Begriffe sind von der Art, daß sie sich mit allen andern verbinden lassen; andere nur mit gewissen Arten von Begriffen. Durch diese Verbindung der Begriffe (συνθεσις, κοινωνια) ist nur allein das Denken, Philosophiren und die Sprache möglich. Diejenige Wissenschaft, welche die Gesetze und Bedingungen dieser Verbindung zum Gegenstande hat, ist die Dialektik oder Logik. [60]).

Die Begriffe, mit welchen sich alles Denken beschäftiget, sind von zweierlei Art; insofern die Gegenstände, welche durch sie vorgestellt werden, von zweierlei Art sind. Einige beziehen sich auf einen Gegenstand, der durch die Sinnlichkeit gegeben ist, andere auf ein nicht sinnliches Objekt. Die Begriffe der erstern Art entstehen aus einem durch die Sinnlichkeit gegebenen Stoffe, und werden daher mit den Empfindungen und Anschauungen auf einerlei Gegenstand bezogen. Er nennt den Stoff, aus welchem sie erzeugt werden, bald die sinnlichen Vorstellungen (αἰσθησεις), bald die durch die Eindrücke hervorgebrachten Veränderungen des Gemüthes (παθηματα, παθος) [61]). Es gehört daher zur Erzeugung derselben sowohl Verstand (δοξα), als Sinnlichkeit (αἰσθησις); und man kann sagen, ein solcher Begriff sei das Produkt der Sinnlichkeit und des Verstandes. Plato nennt diese Begriffe φαντασιας [62]). Wenn das, was in diesen Begriffen zusammengefaßt worden, in klare Begriffe zerlegt wird; wenn die einzelnen Merkmale, welche in den Begriff aufgenommen worden, wieder von neuem zusammengefaßt und

60) Sophista S. 274, 276, 288.

61) Philebus S. 265. Theaet. S. 143, 128. τοπαρον ἑκαστῳ παθος, ἐξ ὧν αἱ αἰσθησεις και αἱ κατα ταυτας δοξαι γιγνονται.

62) Sophista S. 297. συμμιξις αἰσθησεως και δοξης.

und mit dem Objekte verbunden werden: so entstehen daraus Urtheile, und zwar empirische, δοξαι. Wenn wir einen Menschen, z. B. den Theätet, mit hervorragenden Augen und einer gebogenen Nase sehen, so fassen wir alles das, was wir anschauen, in eine Vorstellung zusammen: und wir haben den Begriff von Theätet. Wenn wir sagen, Theätet ist ein Mensch, der nicht allein einen Mund, Augen, Nase, sondern auch eine gebogene Nase und hervorstehende Augen u. s. w. hat, so urtheilen wir [63]). Alle Merkmale, welche in diesem Urtheil dem Gegenstande ausschließend beigeleget werden, müssen aus der Wahrnehmung genommen sein; der Gegenstand muß den Stoff dazu der Sinnlichkeit gegeben haben. Alles, was sich auf den Gegenstand unmittelbar beziehet, es sei nun eine Empfindung oder eine Gedächtnißvorstellung, faßt der Verstand zusammen, um den Begriff von dem Objekte zu erzeugen [64]). Außer den Vorstellungen, welche durch das Afficiertwerden von dem Gegenstande entstanden sind, kommt in diesem Urtheile noch ein Begriff vor, welcher auf diese Weise nicht erzeugt ist, nehmlich der Mensch [65]). Hierin liegt wahrscheinlich der Grund, warum Plato einen empirischen Begriff (φαντασιαν) aus einem Urtheil und der Empfindung bestehen läßt; und er stellte sich die Sache vielleicht so vor. Der Sinnlichkeit muß Stoff gegeben werden, woraus Vorstellungen entstehen; der Verstand faßt das Mannichfaltige derselben in Einheit zusammen, oder er erzeugt einen Begriff, und subsumirt ihn unter einen höhern Begriff; er urtheilet.

Plato drückt sich nicht immer bestimmt über diese Entstehungsart der empirischen Begriffe und Urtheile aus. Wenn

63) Theaet. S. 191, 192. Philebus S. 264.

64) Theaet. S. 192. Philebus S. 265.

65) Theaet. S. 192.

Wenn man die schon einigemal angeführte Stelle des Philebus S. 265 liest, so kann man kaum anders denken, als Plato lasse sie der Sinnlichkeit gegeben werden, so wie Aristoteles einen leidenden Verstand annahm, dem die Vorstellungen des Allgemeinen gegeben würden. Denn er sagt, die Gegenstände, auf welche sich die sinnlichen Vorstellungen beziehen, schreiben, vermittelst der Empfindung und des Gedächtnisses, gleichsam in die Seele die Urtheile; wenn sie richtig schreiben, so entstehen daraus richtige, wahre Urtheile. Allein so kann er nicht gedacht haben. Denn erstlich ist der Schreiber, wie er sich bildlich ausdrückt, nicht außer, sondern in uns. Also müßten nicht die Gegenstände, sondern die Empfindung und das Gedächtniß die Begriffe und Urtheile liefern. Zweitens läßt sich auch diese Voraussetzung, die allein noch übrig bleibt, mit dem nicht vereinigen, was er sonst mit deutlichen Worten über die Entstehungsart dieser Begriffe sagt, daß nehmlich nicht allein die Empfindungen, sondern auch die empirischen Begriffe aus den Eindrücken entstehen [66]). Würden sie also beide schon durch das Afficiertwerden gegeben, so wäre nicht abzusehen, wie auf eine und die nehmliche Weise zweierlei Vorstellungen entstehen sollten, die er doch ihrem Wesen nach unterscheidet; und es wäre kein Merkmal gedenkbar, wodurch sie von einander abgesondert werden könnten. Wir können daher nichts anders annehmen, als daß er sowohl die Empfindungen als die empirischen Begriffe aus einerlei Quelle abgeleitet, aber die leztern von den erstern durch den größern Antheil des Verstandes an den leztern unterschieden, und in der angeführten Stelle nur so viel hat sagen wollen, die Objekte liefern den Stoff, aus welchem der Verstand Begriffe bildet. Ich füge hier noch eine Stelle an, aus wel-

66) Theaet. S. 128. S. das Citat (61)

welcher diese Behauptung, daß Plato nicht allein einen gegebenen Stoff, sondern auch eine bestimmte Wirksamkeit des Verstandes zur Erzeugung der empirischen Begriffe erfodert, deutlich erhellet, ob er gleich sich etwas bildlich ausdrückt. Sie befindet sich in dem Timäus, wo er einen Ueberblick von allen verschiedenen Vermögen des Gemüthes giebt, welche zum Vorstellen und Erkennen erfoderlich sind. Wahre empirische Urtheile und Ueberzeugungen entstehen, sagt er, wenn ein Begriff, der das Aehnliche zusammenfaßt, aus sinnlichem Stoffe erzeugt wird, und die Receptivität ordentlich beschaffen ist, daß sie die Eindrücke der Gegenstände bis in das Innere des Gemüthes liefert [67]). Ungeachtet hier einige dunkle Ausdrücke vorkommen, die ich hier noch nicht erklären kann, so wird man doch den angedeuteten Sinn nicht leicht verkennen können. Er erfodert einen Beitrag des Verstandes, welchen er mit λογος bezeichnet; es ist ein Begriff, welcher das Gemeinsame und Aehnliche mehrerer Vorstellungen zusammenfaßt; aber zweitens auch einen Beitrag der Sinnlichkeit, indem sie dem Gemüthe den Stoff geben muß, aus welchem hernach der Begriff erzeugt wird.

Man wird hieraus leicht eine andere etwas dunkle Stelle erklären können. Nachdem er gesagt hatte, daß, wenn wirklich geurtheilet, wenn ein Prädicat mit einem Subjekt verbunden, oder von demselben getrennt wird, und dieses Urtheilen in der Seele selbst vorgehet, oder durch den bloßen Verstand bestimmt ist, dieses Urtheil

δοξα

67) Timaeus S. 316. λογος δε ὁ κατα ταυτα ταυτον αληθης γενομενος, περι τε θατερον ων και περι το ταυτον, εν τω κινουμενω ὑφ' ἑαυτου φερομενος ανευ φθογγου και ηχης, ὁταν μεν περι το αισθητον γιγνηται, και ὁ θατερου κυκλος ορθος ιων, εις πασαν αυτου την ψυχην διαγγειλη, δοξαι και πιστεις γιγνονται βεβαιοι και αληθεις.

δοξα sei, im Gegensatz des Urtheils, welches er διανοια nennt, so fährt er fort: Wenn aber dieses nicht durch die Seele selbst, sondern durch die sinnliche Vorstellung bestimmt wird, so ist es φαντασια [68]). In den empirischen Urtheilen wird nehmlich der Stoff durch die Sinnlichkeit gegeben, und von dem Stoffe wird das Urtheil bestimmt. Der Verstand faßt das Mannichfaltige der Anschauung unter einen Begriff zusammen; er ist daher auch an die Sinnlichkeit gebunden. Daher ist ein solcher Begriff und ein solches Urtheil das gemeinschaftliche Produkt der Sinnlichkeit oder der Empfindung und des Verstandes, wie er sich im Folgenden deutlicher ausdrückt. Anders ist das Verfahren des Verstandes, wenn er nur allein Begriffe verbindet oder trennet, wo er nicht an die Sinnlichkeit gebunden ist. Plato hat hier das Wort δοξα nicht in der gewöhnlichen engern, sondern in der weitern Bedeutung genommen, und er verstehet darunter nicht ein empirisches Urtheil, sondern ein analytisches überhaupt im logischen Sinne. Dagegen tritt das Wort φαντασια in die Stelle der gewöhnlichen Bedeutung des erstern ein.

Da diese Begriffe aus einem Stoffe erzeugt werden, welchen die Sinnlichkeit liefert, so werden sie mit den Anschauungen auf eben denselben Gegenstand bezogen. Daher heißen sie die empfindbaren und sichtbaren Gegenstände, αισθητα, ὁρατα [69]). Sichtbar ist überhaupt so viel, als was ein Gegenstand der Empfindung ist, was durch die Sinne vorgestellt wird [70]). Eben diese Gegen-

68) Sophista S. 296. τι δ' ὁταν μη καθ' αὑτην, αλλα δι' αισθησεως παρη τινι το τοιουτον αυ παθος, αρ' ὁιον τε ορθως ειπειν ἑτερον τι πλην φαντασιαν.

69) Phaedo S. 179. Timaeus S. 302.

70) Timaeus S. 302. Phaedo S. 179. de republica VI. S. 116, 117.

Gegenstände heißen auch τα πολλα, θατερα, το απειρον, Ausdrücke, deren eigentliche Bedeutung erst im Folgenden entwickelt werden kann.

Die Beschäftigung des Verstandes mit diesen empirischen Begriffen und ihren Gegenständen, oder das Denken derselben, kommt bei dem Plato unter verschiedenen Ausdrücken vor, wodurch er den Unterschied zwischen dem Stoff und der Bearbeitung des Verstandes zwar andeutet, aber doch nicht so bestimmt angiebt, daß die Worte nicht auf mancherleiunrichtige Vorstellungen verleiten könnten. Hierher gehören z. B. die Ausdrücke: durch oder mit dem Körper betrachten (δια, μετα τυ σωματος σκοπειν), durch die Vermögen des Körpers betrachten (δια των τυσωματος δυναμεων σκοπειν), durch die Sinne betrachten (δια τας αισθησεις θεασθαι, δια τυ σωματος θεωρειν)[71]. In diesen Ausdrücken wird die Natur und Beschaffenheit bald der Sinnlichkeit, bald des Denkens verkannt; die Organisation wird zur Sinnlichkeit gemacht, und das Anschauen mit dem Denken verwechselt. Aber obgleich die Worte diese falsche Vorstellungsart begünstigen, so glaube ich doch nicht, daß Plato eben so irrig dachte, als er sich unrichtig ausgedrückt hat. Die Seele denkt mit oder durch den Körper, heißt nichts anders, als sie verbindet den Stoff, der ihr durch den Körper, oder noch bestimmter, durch die Sinne geliefert wird. Plato unterschied freilich die Organisation nicht bestimmt genug von der Sinnlichkeit, aber er verwechselte sie doch nicht ganz mit einander. Das Wort θεασθαι bedeutet freilich eigentlich sehen, anschauen; aber außer dieser Bedeutung wird es auch für denken, nachdenken, betrachten gebraucht[72]. Wenn

71) Phaedo S. 148, 149, 189. Theaetet. S. 142. Phaedo S. 180. τυτο γαρ ἐστι το δια τυ σωματος, το δι' αισθησεως σκοπειν τι.

72) Von vielen Stellen will ich nur einige anführen, wo θεασθαι nicht anschauen heißen kann. Politicus S. 26.

Wenn man den Plato deswegen tadeln muß, daß er sich nicht bestimmter ausgedrückt hat, so fällt ein beträchtlicher Theil des Tadels auf die Beschaffenheit der Sprache zurück, welche fast noch kein einziges durch Deutlichkeit der Begriffe bestimmtes Wort aufzuweisen hatte.

Wir gehen jezt zu der zweiten Art der Begriffe fort, welche sich von den erstern dadurch unterscheiden, daß sie nicht aus einem sinnlichen Stoffe erzeugt werden. Die empirischen Begriffe beziehen sich auf einen Gegenstand, der angeschauet wird (αἰσθητον, ὁρατον), weil sie aus dem Stoffe entstehen, welcher durch ihn gegeben wird. Diese hingegen können sich nicht so auf einen Gegenstand der Wahrnehmung beziehen; ihr Gegenstand ist nicht das Anschauliche, sondern das Denkbare (νοητον). Jene Begriffe sind daher ein Produkt der Sinnlichkeit und des Verstandes; diese sind Erzeugnisse des bloßen Denkens. Das Vermögen dieser Begriffe ist das höhere Ver-

το δη των νομεων παντων διαφορον και το των βασιλεων θεασωμεθα. Cratylus S. 299. τι δ' αν ειη ποτε ζημιωδες, θεαται. Theaet. S. 74. νυν δε πρωτον βυλησομεθα θεασασθαι αυτα προς αυτα, τι ποτ' εσιν, ἁ διανουμεθα, ποτερον ἡμιν αλληλοις συμφωνει, η υδ' ὁπωσιυν. Sophista S. 240. εν ποτερᾳ των σοφισην θετεον, υδε νυν πω δυναμει θεασασθαι σαφως. Daher läßt es sich erklären, daß die abgeleiteten Wörter θεωρειν und θεωρια, wie θεασθαι, von Denken, Untersuchen, Erörtern gebraucht werden. Durch den Sprachgebrauch, dem es an bestimmten Begriffen fehlte, waren diese Wörter schwankend und vieldeutig geworden. Plato brauchte sie daher bald in der einen bald in der andern Bedeutung. Beispiele von der Art sind unzählig, z. B. θεωρειν εκ χρωματων και σχηματων und εκ των λογων θεωρειν de republ. X. S. 295. Eben dies gilt von den Wörtern ὁρᾳν, ειδειν. So sagt er von der Idee der Gottheit: μογις ὁρατου, de republ. VII. S. 133. da er doch so oft behauptet, die Ideen seien ἀορατα.

Verstandesvermögen (νοησις), zum Unterschied des niedern, des empirischen Verstandes (δοξα).

Auf diese Begriffe leitete den Plato die Analyse der empirischen Begriffe, und die Reflexion über das Verhältniß der allgemeinen Begriffe zu den Arten und Individuen. Durch die Entwickelung eines empirischen Begriffes, z. B. des Theätets, kam er auf Merkmale, welche diesem Gegenstande nicht allein zukommen, sondern die er mit andern gemein hat, nehmlich Mensch, und er unterschied diese von andern, welche den Theätet von andern Menschen unterscheiden, dadurch, daß er die lezten von der Wahrnehmung ableitete [73]). Es giebt also viele Gegenstände, welche unter einem allgemeinen Begriff stehen, und dieser ist in den Vorstellungen von den Arten und den Individuen enthalten. Diese Verbindung eines und des nehmlichen Begriffes mit vielen Vorstellungen ist die Ursache, daß diese und ihre Gegenstände einerlei Benennung haben, oder mit andern Worten, daß sie unter einem Gattungsbegriff stehen [74]). Wenn man daher fragt, warum den Individuen oder den Arten ein Merkmal zukomme, oder nicht; so darf man den Grund nicht in dem niedern, sondern in dem obern Begriffe suchen. Es ist nicht genug, wenn man sagt, der Gegenstand ist schön, wegen dieser Farbe oder Gestalt — denn hier dringt sich wieder die nehmliche Frage auf, warum ist diese Gestalt, diese Farbe schön? — sondern es muß einen Begriff von der Schönheit geben, welcher keinen höhern voraussezt, und in ihm muß der Grund liegen, warum allen andern Dingen das Prädicat der Schönheit beigelegt wird [75]).

73) Theaet. S. 192.

74) Phaedo S. 228. Parmenides S. 80. δοκει σοι εἰδη αττα ειναι, ὧν ταδε αλλα μεταλαμβανοντα τας επωνομιας αὐτον ἐχειν.

75) Phaedo S. 227.

Die Merkmale, unter welchen sich Plato diese Begriffe und die ihnen entsprechenden Gegenstände dachte, lassen sich aus diesem Gesichtspunkt leicht auffinden und erklären. Da sie die höchsten Gattungsbegriffe sind, welche alle Arten und Individuen derselben Gattung begreifen, so enthalten sie das Allgemeine, welches allen Gegenständen, die ihren Umfang ausmachen, zukommt [76]). In eben dieser Eigenschaft bestimmen sie den Inhalt der unter ihnen enthaltenen Vorstellungen. Sie sind gleichsam die Form, unter welcher das Mannichfaltige derselben gedacht wird, das heißt, die Bedingung der Einheit, vermöge deren das Mannichfaltige, welches unter sie gehört, zusammengefaßt, unter Begriffen vorgestellt wird. Nur vermöge eines zum Grunde liegenden Gattungsbegriffs ist es möglich, einen Gegenstand schön, gut, gleich u. s. w. zu nennen [77]). Deswegen werden sie auch Ursachen genennt, weil sie nehmlich die unter der Gattung enthaltenen Vorstellungen bestimmen [78]). Da diese Begriffe die Form sind, durch welche die Begriffe von den Arten und Individuen derselben Gattung bestimmt werden, so müssen sie als das Bestimmende eher gedacht werden, als das Bestimmbare, die concreten Vorstellungen; denn diese setzen jene allezeit voraus, und sind nur durch jene möglich [79]). Sie verhalten sich also zu den concreten Vorstellungen wie ursprüngliche Begriffe zu den abgeleiteten. Sie können daher nicht einerlei Ursprung mit diesen haben. Die concreten (empirischen) Begriffe erhalten ihren Stoff durch

76) Theaet. S. 141.

77) Phaedo S. 170, 171. προ γαρ τυ αρξασθαι ήμας δρᾶν η ακυειν, και τ' αλλα αισθανεσθαι, τυχειν εδει πυ ειληφοτας επιστημην αυτυ τυ ισυ, ὁ, τι εστιν, ει εμελλομεν τα εκ των αισθησεων ισα εκεισε αναφερειν.

78) Phaedo S. 227, 228.

79) Phaedo S. 170, 171.

durch die Sinnlichkeit; die allgemeinen Begriffe können daher nicht aus der Sinnlichkeit entstanden sein, wie jene [80]). Sie sind also nicht sinnliche Begriffe. Ungeachtet ihres übersinnlichen Ursprungs werden sie durch sinnliche Vorstellungen erweckt und zum Bewußtsein gebracht [81]).

Aus dem allgemeinen Gesetz der Vorstellungen, daß durch sie Etwas, ein Objekt, vorgestellt wird, folget, daß auch diese übersinnlichen Begriffe einen Gegenstand haben müssen. Es kann aber dieser nicht etwas sein, was in der Wahrnehmung vorkommt; denn sie entstehen nicht, wie die empirischen Begriffe, deren Stoff durch das Afficiertwerden der Sinnlichkeit gegeben wird. Sie bestimmen den durch die Sinnlichkeit gegebenen Stoff, und sind die Ursache, daß er in Einheit des Begriffs zusammengefaßt werden kann. Durch sie wird daher nichts Sinnliches, sondern Etwas Uebersinnliches vorgestellt. Hieraus lassen sich folgende Merkmale und Eigenschaften erklären. Der Gegenstand dieser Begriffe kann nicht gesehen werden; er ist Etwas Unsichtbares (αειδες, αοραατον) [82]). Was hier in Ansehung eines Sinnes gesagt wird, das gilt von allen übrigen, wie sich Plato kurz vorher erklärt hat: der Gegenstand kann nicht angeschauet werden. Daher erklärt er das Gegentheil, das Sichtbare überhaupt als Etwas, welches auf das Ge-

80) Theaet. S. 140—142.

81) Phaedo S. 170. μη αλλοθεν αυτο εννενοηκεναι, μηδε δυνατον ειναι εννοησαι, αλλ' η εκ τυ ιδειν η ἁψεσθαι, η εκτινος αλλης των αισθησεων.

82) Phaedo S. 179. ηκιν τυτων μεν κ'αν ἁψαιο, κ'αν τοις αλλαις αισθησεσιν αισθοιο· των τε κατα ταυτα εχοντων ηκ εξιν δτω ποτ' αν αλλω επιλαβοιο η τω της διανοιας λογισμω· αλλ' εξιν αειδα|τα|τοιαυτα κ.η ηχ δρατα.

müth Eindrücke macht, was einen Stoff giebt [83]). — Der Gegenstand der übersinnlichen Begriffe heißt daher auch Etwas Unkörperliches (ασωματον) in der bei dem Plato gewöhnlichen Bedeutung, da Körper überhaupt das aus einem materiellen Stoffe Zusammengesezte, das Unkörperliche hingegen das Gegentheil, was nicht materiell ist, bedeutet [84]). Es findet sich daher in der Wahrnehmung kein Bild (ειδωλον), kein Gegenstand, auf den man hinweisen und sagen könnte: das ist der Gegenstand des Begriffs [84b]). Da diese Gegenstände nicht anschaulich sind, so sind sie nur etwas Denkbares [85]). In dieser Rücksicht wird ihnen auch Veränderlichkeit abgesprochen. Alles, was Gegenstand der Sinne ist, durch die Empfindung wahrgenommen wird, wechselt beständig in seinen Beschaffenheiten; es verliert Bestimmungen und bekommt an deren Stelle wieder andere. Das durch die Vernunft bestimmte, Denkbare ist dagegen immer unveränderlich [86]). Diese Eigenschaft beruhet darauf, daß diese Begriffe die Form der durch die Sinne wahrnehmbaren veränderlichen Dinge enthalten, welche selbst niemals wechselt; sie kommt allen Gegenständen zu, welche unter diesem Begriffe stehen, und macht das wesentliche Merkmal aus, durch welches sie unter die Gattung gerech-

83) Sophista S. 259. ὁ παρεχει προσβολην και επαφην τινα. Phaedrus 10ter B. S. 322. αχρωματος τε και ασχηματιστος και αναφης ουσια.

84) Sophista S. 259. Politicus S. 64.

84 b) Politicus S. 64, 55. τοις δ' αν μεγιστοις ουσι και τιμιωτατοις ουκ 'εστιν ειδωλον ουδεν προς τους ανθρωπους ειργασμενον εναργως, ὃ δειχθεντος την του φυνθανομενου ψυχην ὁ βουλομενος αποπληρωσαι, προς των αισθησεων τινα προσαρμοττων, ικανως πληρωσει.

85) Phaedo S. 182, 185. Sophista S. 259.

86) Phaedo S. 178, 180, 179. αυτο καθ' αὑτο ωσαυτως κατα ταυτα εχει, και ουδεποτε ουδαμη ουδαμως αλλοιωσιν ουδεμιαν ενδεχεται.

rechnet werden kann. Sie enthalten eine absolute Einheit, und es können keine andern Merkmale aufgenommen werden, als die in dem Begriffe enthalten sind. Aber es können auch keine von diesen Merkmalen ausgeschlossen werden, wenn nicht der Begriff zernichtet werden soll. Daher wird durch diese Begriffe ein unveränderlicher Gegenstand bestimmt, während an den concreten Dingen alle Bestimmungen wechseln [87]). Daher bekommt der Gegenstand dieser Begriffe folgende Benennungen: das Unvergängliche, Unsterbliche (αθανατον); das was zu allen Zeiten ist, das Beharrliche (αει ον, μονιμον, βεβαιον), das Unzertrennliche (αδιαλυτον); das Nichtzusammengesezte (αξυνθετον); das Untheilbare (αμεριστον); das Göttliche (το θειον) [88]). Die lezte Benennung rührt daher, weil Gott als ein unveränderliches Wesen gedacht wird.

Das Verhältniß dieser Begriffe zu den unter denselben enthaltenen Arten und Individuen ist wie das Bestimmende zu dem Bestimmbaren, oder wie die Form zu dem Stoffe. Die Form enthält das Wesen (ουσια), das ist, das Unveränderliche, das nicht wechselt, das bei allem Wechsel bleibt, und allen sonst noch so verschiedenen Dingen, die unter dem Begriffe stehen, unveränderlich zukommt [89]). Der Begriff heißt in dieser Rücksicht das Einartige, Einförmige (μονοειδες, απλουν) [90]).

87) Timaeus S. 348. το κατα ταυτα εχον ειδος, αγεννητον και ανωλεθρον, ουτε εις εαυτο εισδεχομενον αλλο αλλοθεν, ουτε αυτο εις αλλο ποι ιον. Timaeus S. 301.

88) Phaedo S. 178, 181, 182, 190. Theaet. S. 183, 184. Timaeus S. 301, 348.

89) Phaedo S. 148, 149, 171, 178. αυτη ἡ ουσια, ἡς λογον διδομεν τε ειναι, και ερωτοντες και αποκρινομενοι, ποτερον ὡσαυτως αει εχει κατα ταυτα ἡ αλλοτ' αλλως. S. 179.

90) Phaedo. S. 179. ἡ αει αυτων ἑκαστον, ὁ εστι μονοειδες ον, αυτο καθ' αὑτο ὡσαυτως κατα ταυτα εχει, και ουδεποτε ουδαμη ουδαμως αλλοιωσιν ουδεμιαν ενδεχεται. Theaet. S. 57.

Der Begriff, der das Wesen der unter einer Gattung enthaltenen Dinge in sich begreift, kann nur ein einziger sein. Denn wären es mehrere, so würde noch ein höherer Begriff möglich sein, der das in jenen Gemeinschaftliche zusammen faßte. In diesem Fall würde der lezte der Gattungsbegriff sein, der die Form der Arten und der Individuen bestimmte [91]). Aber diejenigen Dinge, welche durch die Form bestimmt werden, können Viele sein. Daher heißt der Begriff, der die Form der Arten und Individuen bestimmt, und der durch diesen Begriff gedachte Gegenstand, das Eine (το ἑν, auch ἑναδες und μοναδες), und diejenigen Dinge, welche durch die Form bestimmt werden, die Vielen, τα πολλα [92]). Diese Vielen heißen auch θατερα, weil sie außer der Form, welche allen zukommt, noch besondere Merkmale enthalten müssen, durch welche sie sich von einander unterscheiden [93]). Diese Dinge haben, ungeachtet ihrer Verschiedenheit, doch dieses mit einander gemein, daß sie einerlei Form besitzen, wodurch sie Objekte eines und des nehmlichen Gattungsbegriffs werden. Die obersten Gattungsbegriffe sind, als die Formen der übrigen Dinge, gleichsam die Muster (παραδειγματα), nach welchen diese gebildet sind, und sie heißen daher auch Nachbildungen (ὁμοιωματα) [94]). Wie es aber möglich sei, daß die von den

91) de republ. X. S. 287.

92) Philebus S. 216. Phaedo S. 179. de republ. VI. S. 116. και αυτο δη καλον και αυτο αγαθον, και ὑτω περι παντων, ἁ τοτε ὡς πολλα ετιθεμεν, παλιν αυ κατ' ἰδεαν μιαν ἑκαστυ, ὡς μιας υσης, τιθεντες, ὁ εστιν ἑκαστον προσαγορευομεν.

93) Philebus S. 217. τοτε μεν επι θατερα κυκλων και συμφορων εις ἑν τοτε δε παλιν ανελιττων και διαμεριζων. Die Benennung ποικιλα ist diesem gleichgeltend. Theaet. S. 57. πολλα διδως και ποικιλα αντι ἁπλυ.

94) Timaeus S. 302. Parmenid. S. 84. τα μεν ειδη ταυτα, ὡσπερ παραδειγματα ἑστανοι τῃ φυσει· τα δ' αλλα τυτοις εοικεναι και εινοι ὁμοιωματα.

den Begriffen verschiedenen Dinge einerlei Form haben, welche durch den Gattungsbegriff bestimmt ist; wie sich Plato diese Theilnahme und Gemeinschaft (κοινωνια, παρουσια) erklärt habe, werden wir weiter unten und in der Metaphysik erklären.

Diese Begriffe, welche wir jezt nach ihren auffallendsten Merkmalen und Benennungen kennen gelernt haben, sind keine empirischen Begriffe, wie wir schon gesehen haben. Denn da ihnen kein Gegenstand in der Wahrnehmung vollkommen entspricht, da sie vielmehr erst das Gedachtwerden derselben möglich machen, so können sie aus keinem Stoffe entstanden sein, den die Sinnlichkeit liefert. Daher ist auch ihr Inhalt rein und abgesondert von allem empirischen Stoffe (καθαρον, εἰλικρινες); und er kann unabhängig von der Erfahrung entwickelt werden. Hieraus läßt sich die Deutlichkeit derselben, und die Evidenz der aus ihnen gezogenen Urtheile erklären [94]). Sie können daher nicht auf eben die Art entstehen, als die empirischen Begriffe, welche ein Produkt der Sinnlichkeit und des Verstandes sind. Wie entstehen sie aber sonst? Da wir diese Frage jezt noch nicht befriedigend beantworten können, weil die Gründe, woraus sie entschieden werden muß, in das Gebiet der Platonischen Metaphysik gehören, so werden wir sie nur so weit erörtern, als sie sich aus dem Vorstellungsvermögen erklären läßt, ohne in sein hyperphysisches System auszuschweifen.

Wenn es nicht sinnliche Vorstellungen giebt, so muß es auch ein Vermögen geben, in welchem sie ihren Grund haben; und dieses Vermögen muß von der Sinnlichkeit ganz verschieden sein. Dieses ist überhaupt das höhere

94) Philebus S. 299—306. ὡς ἡ περι εκεινα σοφ' ἡμιν τα, τε βεβαιον και το καθαρον και αληθες, και ὁ δη λεγομεν εἰλικρινες, περι το αει και κατα ταυτα ὡσαυτως αμικτοτατα εχον.

Verstandesvermögen, der reine Verstand und die reine Vernunft. Diesem sind sie schon ursprünglich mitgegeben; sie werden nicht erworben, auch nicht gezeugt aus irgend einem Stoffe, sondern sie sind schon gebildet in dem Vermögen des reinen Verstandes und der reinen Vernunft anzutreffen. Sie können zwar in dem Bewußtsein verdunkelt werden, aber nicht ganz verschwinden. Die äußern Gegenstände der Wahrnehmung wecken sie wieder auf [95]). Hier haben wir zwar nicht den Worten, aber dem Inhalte nach das System von den angebornen Begriffen, welches durch den großen Leibnitz seine Vollendung erhielt. Es fragt sich hier, wie Plato auf diese Vorstellungsart gekommen ist, und auf welchen Gründen sie beruhet — eine Frage, die für die ganze Platonische Philosophie von größter Wichtigkeit ist. Der Hauptgrund liegt in der Priorität der reinen, d. h. der Gattungsbegriffe, welche seiner Vorstellung nach zur Erzeugung der concreten Begriffe nothwendig war. Kein Begriff von einer Art, kein Begriff von einem Individuum ist ohne den Begriff der Gattung möglich. Denn die Gattungsbegriffe bestimmen die Form, die Einheit, auf welche das Mannichfaltige der Anschauungen bezogen werden muß, um es in einen Begriff zusammen zu fassen, und den Gegenstand nach einer Regel zu beurtheilen [96]). Wenn wir einen Begriff von einem einzelnen Dinge bilden, so urtheilen wir, und beziehen den Gegenstand auf einen allgemeinen Begriff, welchem der Gegenstand nicht ganz vollkommen entspricht. In den Urtheilen: dieser Gegenstand ist schön, gut, oder ist einem andern gleich, wird der Gegenstand von dem Begriffe,

95) Phaedo S. 168—171.

96) Phaedo S. 170. προ γαρ του αρξασθαι ήμας όρᾳν ηκουειν και τ' αλλα αισθανεσθαι, τυχειν εδει του ειληφοτας επιστημην αυτου του ισου, ὁ, τι εστιν, ει εμελλομεν τα εκ των αισθησεων ισα εκεισε ανοισειν.

griffe, der mit ihm verknüpft ist, unterschieden. Der Gegenstand erschöpft nicht den Umfang des Begriffes; er kann verändert werden, seine Bestimmungen können wechseln, sie können dem Begriffe widersprechen, ohne daß diese Veränderungen den Begriff treffen. Er ist Eins und bleibt unwandelbar. Wenn wir daher urtheilen, dieser Gegenstand ist schön, so sagen wir nicht, er ist das Schöne, sondern er ist Etwas Schönes, d. h. einer von den vielen Gegenständen, welche durch den Begriff der Schönheit bestimmt werden [97]). Aus diesen Gründen folgt, daß diese Begriffe 1) nicht aus der Sinnlichkeit entstehen können; 2) daß sie bei der Erzeugung der empirischen Begriffe nothwendig sind, und daher der Zeit nach vor jenen vorhergehen müssen. Sie müssen älter sein als jede Wahrnehmung und als jeder Verstandesgebrauch in Concreto. Sie sind also uns angeboren.

Wenn es angeborne Begriffe giebt, welche nicht aus der Sinnlichkeit entstanden sind, so müssen sie auch aus dem Bewußtsein ohne Hülfe der Erfahrung entwickelt werden können. Es ist dies zugleich eine Folge und eine Bestätigung der Behauptung, daß es angeborne Begriffe giebt. Und so findet es sich wirklich. Durch geschickte Fragen kann man in jedem Menschen Begriffe, Urtheile und Erkenntnisse entwickeln, deren er sich vorher nie bewußt war, und die ihm weder durch Erfahrung noch durch Unterricht mitgetheilt worden sind. Das wäre unmöglich, wenn sie nicht schon vorher in dem Verstandesvermögen gebildet, obgleich ohne Bewußtsein vorhanden wären. Denn sie werden nicht in das Gemüth hineingelegt, sondern aus demselben gleichsam herausgehohlet. Ein auffallendes Beispiel davon finden wir in den mathematischen Wissenschaften, vorzüglich in

der

97) Phaedo S. 170. αλλα μεν δη εκ γε των αισθησεων δει εννοησαι, ὁτι παντα τα εν τοις αισθησεσιν εκεινα τε ορεγεται τυθ' ὁ εστιν ισον και αυτα ενδεεστερα εστιν. S. 171.

der Geometrie. Ein Ungelehrter kann aus sich die ganze Wissenschaft der Geometrie, von der er in seinem Leben nichts gehört hat, schöpfen, wenn ihm ein Denker nur durch Fragen die Entwickelung der Begriffe erleichtert [98]). Ein Beispiel davon, welches uns Plato in seinem Menon gegeben hat, wollen wir hier ausheben, um diesen Lehrsatz seiner Philosophie, und die Methode, deren er sich bediente, um die angebornen Begriffe zu entwickeln, anschaulicher darzustellen.

Nachdem Sokrates behauptet hatte, daß alles Erlernen Wiedererinnerung sei, so fodert Meno hiervon einen Beweis. Um ihm zu willfahren, bittet ihn Sokrates, einen seiner Sklaven herzurufen. Hierauf beginnet folgendes Gespräch.

Sokrates. Ist er ein Grieche, und spricht er griechisch?
Meno. Allerdings, denn er ist in meinem Hause gebohren.
Sokr. Nun so gieb Achtung, um dich zu überzeugen, ob er etwas von mir lernet, oder ob er sich blos wieder entsinnet.
Meno. Ich werde es thun.
Sokr. (zeichnet ein Quadrat) zum Sklaven. Sage mir, weißt du, daß das ein Quadrat ist?
Sklave. Ja.
Sokr. Ein Quadrat ist also eine Fläche, die vier gleiche Linien hat?
Sklave. Nicht anders.

Sokrates.

98) Meno 4ter B. S. 350—352, 354, 356, 359, 360. Phaedo S. 165, 166. ὅτι ερωτωμενοι οἱ ανθρωποι, εαν τις καλως ερωτᾳ, αυτοι λεγουσιν παντα ἡ εχει. και τοι ει μη ετυγχανεν αυτοις επιστημη ενουσα και ορθος λογος, ουκ αν οἱοι τ' ησαν τουτο ποιειν. επειτα εαν τις επι τα διαγραμματα αγῃ, ἡ αλλο τι των τοιουτων, ενταυθα σαφεστατα|κατηγορει, ὁτι τουτο ὑτως εχει.

Sokr. Sind diese zwei Linien, welche das Quadrat in zwei gleiche Theile zerschneiden, nicht auch einander gleich? *)

Sklave. Ja.

Sokr. Kannst du dir diese Fläche größer oder kleiner denken?

Sklave. Warum nicht?

Sokr. Gesezt also, diese Seite sei zwei Fuß lang, und diese eben so lang, wie viel Fuß müßte die ganze Fläche enthalten? Ueberdenke die Sache so. Wenn diese Seite zwei Fuß, diese aber nur einen enthielt, müßte die Fläche nicht einmal zwei Fuß in sich fassen?

Sklave. Ja.

Sokr. Da aber jede von den beiden Seiten zwei Fuß lang ist, so muß die Fläche zweimal zwei Fuß enthalten.

Sklave. So ist es.

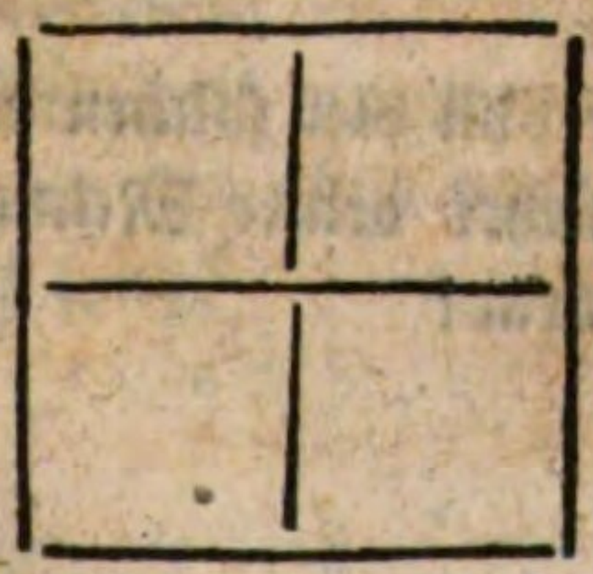
Sokr. Wie viel Fuß faßt also dieser Raum in sich?

Sklave. Viere.

Sokr. Könnte nicht eine andere Fläche gezeichnet werden, die noch einmal so groß, übrigens aber dieser insoweit ähnlich ist, daß alle ihre Linien, wie bei dieser, gleich sind?

Sklave.

*) Plato redet hier nicht von den Diagonallinien, sondern von den Linien, die von einer Seite des Quadrats zur andern gezogen werden, und die Figur in zwei gleiche Hälften zerschneiden. Man stelle sich folgende Zeichnung vor.



Sklave. Unstreitig.

Sokr. Wie viel Fuß wird sie halten?

Sklave. Acht.

Sokr. Denke nach. Von wie viel Fuß wird jede Linie dieser Fläche sein? Jede Linie dieser Fläche da ist zwei Fuß lang. Wie lang wird also jede Linie der noch einmal so großen Fläche sein?

Sklave. Es ist klar, daß sie das Gedoppelte von dieser sein muß.

Sokr. Du siehest, Meno, daß ich ihm keinen Unterricht gebe, sondern nur frage. Und doch glaubt er jezt zu wissen, aus welcher Linie das achtfüßige Quadrat entstehet. Meinst du nicht?

Meno. Ja, es dünkt mir.

Sokr. Weiß er's aber schon?

Meno. Nein.

Sokr. Ich werde in der Folge diejenigen Vorstellungen in sein Bewußtsein zurück rufen, deren er sich erinnern muß. (zum Sklaven) Du behauptest also, man bekomme eine noch einmal so große Fläche, wenn man diese Linie verdoppelt? Die Figur soll nicht etwa auf der einen Seite lang, auf der andern kurz, sondern alle Linien müssen einander gleich sein. Die Fläche soll das Gedoppelte von dieser sein, also acht Fuß enthalten. Dies ist unsere Aufgabe. Denke nun nach, ob du von dieser verdoppelten Linie diese Figur erhalten wirst?

Sklave. Ich sollte es meinen.

Sokr. Wir verdoppeln diese Linie, wenn wir hier eine eben so große ansetzen.

Sklave. Richtig.

Sokr. Wenn wir von vier solchen eine Fläche einschliessen, so entstehet deiner Meinung nach das achtfüßige Quadrat?

Sklave. Ja.

Sokr. Gut, wir wollen diese Figur zeichnen. Ist dieß das Quadrat, welches wir verlangen?

Sklave. Ohne Zweifel.

Sokr. Nun sind aber in demselben vier Linien, deren jede so groß ist, als diese von vier Fuß?

Sklave. Du hast Recht.

Sokr. Wie groß ist also das Quadrat? Ist es nicht viermal so groß als dieses?

Sklave. Nothwendig.

Sokr. Ist es also das Gedoppelte von dieser Figur?

Sklave. Nein.

Sokr. In welchem Verhältniß stehet es also?

Sklave. Es ist das Vierfache.

Sokr. Aus der verdoppelten Linie entstehet also nicht eine doppelt, sondern viermal so große Fläche.

Sklave. Du hast Recht.

Sokr. Denn viermal vier ist sechzehn. Nicht wahr?

Sklave. Nicht anders.

Sokr. Von welcher Linie entstehet denn aber das achtfüßige Quadrat? Nicht wahr, aus dieser wird ein viermal so großes?

Sklave. Ja.

Sokr. Das vierfüßige aber aus dieser, die die Hälfte von jener ist?

Sklave. Ja.

Sokr. Gut. Ist das achtfüßige Quadrat nicht das doppelte von diesem, und die Hälfte von diesem?

Sklave. Unstreitig.

Sokr. Muß es also nicht aus einer Linie entstehen, die größer als diese, und kleiner als diese ist?

Sklave. Mir scheint es so.

Sokr. Recht so. Antworte nur immer, was dir scheint. Sage mir also: Ist nicht diese Linie zwei, diese aber vier Fuß lang?

Sklave. Ja.

Sokr. Also muß die Linie des achtfüßigen Quadrats größer als die zweifüßige, und kleiner als die vierfüßige Linie sein.

Sklave. Das muß sie.

Sokr. Kannst du nicht bestimmt sagen, wie groß sie sein muß?

Sklave. Dreifüßig.

Sokr. Um diese zu bekommen, wollen wir die Linie vom ersten Quadrat und die Hälfte dazu nehmen. Denn das sind zwei Fuß, und die Hälfte ist ein Fuß. Und so auch auf der andern Seite. Wir haben also die Fläche, welche du wolltest.

Sklave. Sie ist es.

Sokr. Wenn nun hier drei Fuß, und hier eben so viel sind, so enthält die ganze Fläche dreimal drei Fuß.

Sklave. Es scheint so.

Sokr. Wie viel macht drei mal drei?

Sklave. Neune.

Sokr. Wie viel mußte aber das gedoppelte Quadrat haben?

Sklave. Acht Fuß.

Sokr. Also entstehet das achtfüßige Quadrat auch nicht aus einer dreifüßigen Linie.

Sklave. Es ist unmöglich.

Sokr. Also von welcher sonst? Wenn du nicht zählen willst, so zeige sie mir mit dem Finger.

Sklave. Das weiß ich beim Jupiter nicht.

Sokr. Siehest du nun, Meno, wie weit dieser Mensch schon in der Wiedererinnerung gekommen ist. Anfänglich wußte er nicht, wie er es auch jezt noch nicht weiß, wie groß die Linie eines achtfüßigen Quadrats sein muß; aber er meinte es erkannt zu haben, und antwortete entscheidend, ohne sich zu bedenken, als wenn er es wüßte. Jezt fühlt er die Schwierigkeit, und ist frei vom Wahne, es erkannt zu haben.

Meno. Es ist die Wahrheit.

Sokr. Ist das nicht besser für ihn, in Ansehung der Sache, die er nicht weiß?

Meno. Ich denke wohl.

Sokr. War es ihm etwa schädlich, daß wir ihn in Verlegenheit sezten, und ihn, wie der Zitterfisch thut, krampfhaft erschütterten?

Meno. Das wohl nicht.

Sokr. Wir haben ihm vielmehr, wie es scheint, einen großen Dienst gethan, daß wir ihm die Auflösung der Aufgabe möglich gemacht haben. Denn jezt, da er es nicht weiß, wird er gern nachforschen. Vorher hätte er wohl oft und gegen viele Menschen behauptet, eine verdoppelte Figur müßte auch verdoppelte Linien haben, und hätte sich noch damit viel gewußt.

Meno. Das ist wohl möglich.

Sokr. Glaubst du wohl, daß er nur den Willen hätte haben können, zu untersuchen, oder zu lernen, was er, wie er sich fälschlich einbildete, schon wußte, ehe er in Verlegenheit kam; oder ehe er überzeugt wurde, daß es ihm an dieser Erkenntniß fehle, und den Wunsch fühlte, sie zu erlangen?

Meno. Das glaube ich nicht.

Sokr. Dieser krampfhafte Schlag war also ein wahres Glück für ihn.

Meno. Nach meiner Einsicht.

Sokr. Er wird sich nun von der Unwissenheit befreien, und durch Hülfe meiner Fragen die Auflösung finden, ohne daß ich ihn belehre. Gieb Achtung, wenn ich bitten darf, ob ich nicht, anstatt ihn zu unterrichten, vielmehr nur seine eignen Urtheile durch Fragen herauslocke. (Zu dem Sklaven) Ist das nicht ein vierfüßiges Quadrat? Hast du es begriffen?

Sklave. Ja.

Sokr. Können wir nicht ein anderes Quadrat von gleicher Größe an des ersten Stelle setzen?

Sklave. Warum nicht?

Sokr. Und noch ein drittes, welches jedem der beiden gleich ist?

Sklave. Ja.

Sokr. Nun können wir auch den leeren Raum in diesem Winkel ausfüllen *).

Sklave. Unstreitig.

Sokr. Alle diese vier Quadrate sind einander gleich.

Sklave. Nicht anders.

Sokr. In welchem Verhältniß stehet nun diese ganze Figur zu dem ersten Quadrate?

Sklave. Sie ist viermal so groß.

Sokr. Wir wollten aber ein Quadrat, das nur doppelt so groß wäre. Entsinnst du dich noch?

Sklave. Ja.

Sokr. Laß uns eine Linie aus dem einen Winkel zu dem andern ziehen, welche jedes von diesen vier Quadraten in zwei gleiche Hälften zerschneidet.

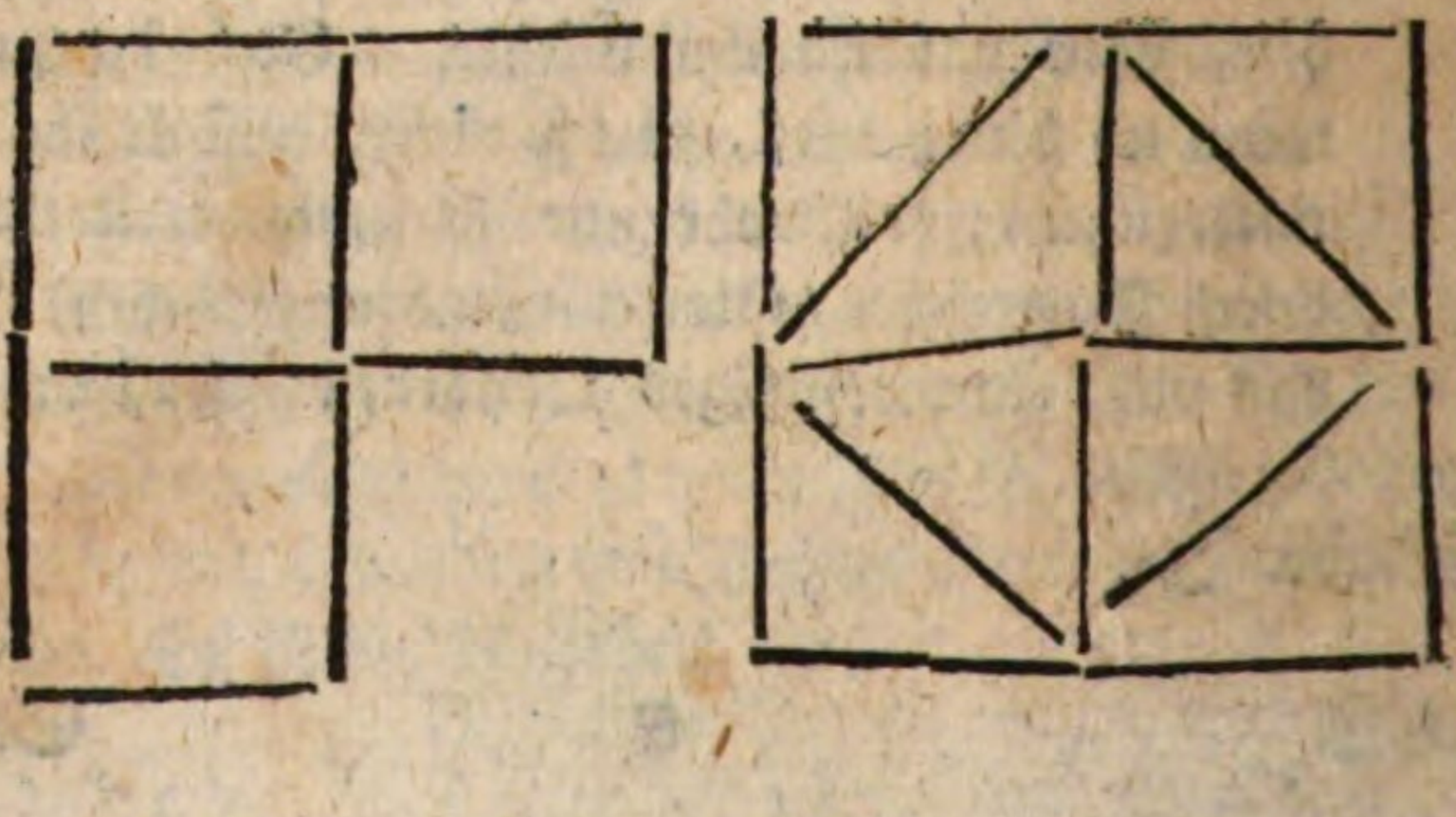
Sklave. Es sei.

Sokr. Es entstehen also diese vier gleiche Linien, welche diese Fläche einschließen **).

Sklave. Ja vier gleiche Linien.

Sokr.

*) **) Um dieses anschaulicher zu machen, wollen wir die Figur zeichnen.



Sokr. Denke nun nach, wie groß diese Fläche ist.
Sklave. Das weiß ich nicht.
Sokr. Jede dieser Linien schneidet von der innern Fläche dieser vier Quadrate die Hälfte ab. Ist es nicht so?
Sklave. Ja.
Sokr. Wie viel sind also solche Räume in diesem (großen Quadrat?)
Sklave. Viere.
Sokr. Wie viel aber in diesem (kleinern)?
Sklave. Nur zwei.
Sokr. Wie verhält sich Vier zu Zwei?
Sklave. Wie das Gedoppelte.
Sokr. Wie viel Fuß enthält also dieses Quadrat?
Sklave. Acht Fuß.
Sokr. Von welcher Linie wird es gezeichnet?
Sklave. Von dieser.
Sokr. Also von der, welche in dem vierfüßigen Quadrate aus einem Winkel zum andern gezogen ist?
Sklave. Ja.
Sokr. Die Gelehrten nennen diese den Diameter (Diagonallinie). Also entstehet nach deinem Urtheil das gedoppelte Quadrat aus der Diagonallinie?
Sklave. Allerdings.
Sokr. Was dünkt dir, Meno, hat dieser Sklave etwas anders geantwortet, als er selbst urtheilte?
Meno. Nicht anders.
Sokr. Vor einigen Augenblicken wußte er aber nichts davon.
Meno. Ganz richtig.
Sokr. Waren diese Begriffe und Sätze schon in seiner Seele anzutreffen oder nicht?
Meno. Unstreitig das erste.
Sokr. Also finden sich auch bei einem unwissenden Menschen richtige Begriffe und Urtheile über Gegenstände, von denen er nichts weiß?
Meno. Es scheint so.

Sokr. Sie sind jezt in deinem Sklaven aufgeregt worden, ob sie ihm gleich noch wie ein Traum vorkommen. Wenn man ihn aber mehrmals über einerlei Sache befragen wird, so kannst du sicher glauben, er wird es zulezt zur strengsten Wissenschaft bringen.

Meno. Es ist möglich.

Sokr. Durch bloßes Fragen, ohne Unterricht, wird er die Wissenschaft erlangen, indem er sie aus sich selbst schöpft.

Es fragt sich hier, welche Begriffe Plato für angeboren hielt, und welches Merkmal er annahm, um sie von den empirischen zu unterscheiden? Wir haben schon oben gesehen, daß die Allgemeinheit und die Unmöglichkeit, sie unmittelbar aus der Sinnlichkeit zu erklären, den Charakter von den reinen angebornen Begriffen ausmachte. Hierdurch unterscheiden sich die Begriffe der Vernunft zwar von den Anschauungen und Verstandesbegriffen; aber die reinen Begriffe werden von den empirischen nicht strenge genug abgesondert, weil die Merkmale nicht bestimmt genug sind, und die Unterscheidung zwischen Form und Stoff der Begriffe noch im Dunkeln lag. Daher kommt es, daß Plato alle Gattungsbegriffe, die zwar Begriffe der Vernunft, aber doch empirischen Ursprungs sind, zu den angebornen und reinen Begriffen rechnete. Er verfuhr dabei immer consequent; denn seine Merkmale von den angebornen Begriffen trafen auch hier alle um desto eher zu, weil sie eigentlich von diesen Begriffen abstrahirt waren.

Es scheint zwar, als wenn Plato diesen Lehrsatz seiner Philosophie in einem so großen Umfange genommen habe, daß alle und jede Vorstellung mit Bewußtsein nichts anders als eine Wiedererinnerung sei, und daß kein Mensch eine neue Vorstellung bekomme, sondern

sich

sich nur der ehemals gehabten, aber vergeßnen, durch Hülfe der Wahrnehmung wieder belebten und erweckten Vorstellungen bewußt werde. Dieses scheint nicht nur die Behauptung zu bestätigen, alles Lernen sei Wiedererinnerung [1]), sondern auch folgende Stelle: „Da die Seele unsterblich ist, vielmals schon Körper be„wohnt, und alle Dinge auf dieser Erde, in dem Todten„reiche und in der ganzen Natur betrachtet hat, so hat „sie schon alle mögliche Kenntnisse erworben. Es ist da„her kein Wunder, wenn sie sich dessen, was sie von der „Tugend und andern Dingen schon vorher wußte, wie„der erinnert. Denn weil die ganze Natur verwandt „und einstimmig ist, und die Seele schon alles er„kannt hat, so ist es gar nicht unmöglich, daß die „Seele, wenn sie nur eine Erkenntniß ins Bewußtsein „zurückrufet, (welches man unter dem Lernen verstehet) „alles andere von selbst erfinde, wenn einer nur thätig „ist, und das Nachdenken aus Trägheit nicht scheuet" [2]). Allein in diesem umfassenden Sinne hat Plato seinen Lehrsatz nicht verstanden. Nicht die Anschauungen und Empfindungen werden dem Gemüthe durch die Wiedererinnerung von neuem dargestellt, sondern nur diejenigen, welche mit jenen in Verbindung stehen, und nicht

1) Phaedo S. 165. Meno S. 352.

2) Meno S. 351. ἀτε ὐν ἡ ψυχη ἀθανατος τε ὐσα και πολλακις γεγονυια και ἑωρακυια και τα ενθαδε και τα εν ᾅδου και παντα χρηματα, ὐκ εςιν ὁ, τι ὐ μεμαθηκεν. ὡςε ὐδεν θαυμασον και περι αρετης και περι αλλων οἱοντε ειναι αυτην αναμνησθηναι, ἁγε και προτερον ηπιςατο. ἀτε γαρ της φυσεως ἁπασης συγγενὺς ὐσης και μεμαθηκυιας της ψυχης ἁπαντα, ὐδεν κωλυει ἑν μονον αναμνησθεντα (ὁ δη μαθησιν καλὺσιν ανθρωποι) τ' αλλα παντα αυτον ανευρειν, εαν τις ανδρειος ᾖ και μη αποκαμῃ ζητων.

aus der Sinnlichkeit entstanden sind [3]). Zweitens nimmt auch Plato das Wort μαθησις, in einem sehr eingeschränkten Sinne, für die Erkenntniß aus Begriffen [4]). Daher heißt der Satz: alles Erlernen ist nur Wiedererinnerung, eigentlich so viel: Alles was der Mensch weiß, und zwar aus Begriffen a priori unabhängig von Erfahrung weiß, das weiß er aus der Wiedererinnerung.

Uebrigens muß man wohl bemerken, daß Plato diese Erklärungsart von der Möglichkeit dieser Begriffe nichts weniger als für einen streng erwiesenen Satz hielt. Sie war in seinen Augen nur eine Hypothese, die ihm annehmlich schien, weil sie sowohl an sich gedenkbar war, als auch das Faktum, daß es nichtsinnliche Begriffe giebt, einigermaßen erklärte. Er ließ sie nur deswegen gelten, weil es übersinnliche Begriffe giebt, die nicht empirisch abgeleitet werden können, und weil er nach seinen Einsichten keine andere Erklärungsart finden konnte. Die Hypothese schien ihm annehmlich zu sein, weil sie sich auf einen erweisbaren Satz gründete, daß es nehmlich Begriffe giebt, die nicht aus der Sinnlichkeit entstanden sind [4]). Ob nun gleich dieser Satz nur Hypothese ist, so wurde er doch durch den philosophischen Geist des Plato sehr fruchtbar an Folgen, und bekam einen entscheidenden Einfluß auf seine ganze Philosophie. Da sie die Wissenschaft der Dinge an sich ist, insofern sie aus reinen Begriffen erkannt werden, so fand er durch

3) de republ. VII. S. 157. εαν τε τις — των αισθητων τι επιχειρη μανθανειν, ητε μαθειν αν ποτε φημι αυτον. επιστημην γαρ ηκ εχειν των τοιητων.

4) Meno S. 361. Phaedo S. 210. ὁ δε περι της αναμνησεως και μαθησεως λογος δι' ὑποθεσεως αξιας αποδεξασθαι ειρηται. ερρηθη γαρ πη ὡτως ἡμων ειναι ἡ ψυχη, και πριν εις σωμα αφικεσθαι, ὡσπερ αυτης εστιν ἡ ουσια εχουσα την ἐπωνυμιαν την τυ ὁ εστιν.

durch Hülfe dieser Hypothese einen denkbaren Grund von der Möglichkeit dieser Erkenntniß, wie wir in der Metaphysik zeigen werden. Er brauchte sie auch als eine Schutzwehr gegen eine Behauptung einiger skeptischen Sophisten, wodurch sie den Untersuchungsgeist gänzlich unterdrückten, indem sie sagten, es sei unmöglich, etwas zu untersuchen; denn wenn man den Gegenstand schon wisse, so sei die Untersuchung überflüßig, und wenn man ihn nicht wisse, unmöglich. Die angebornen Begriffe sind vor dem Selbstdenken dunkel und unentwickelt; sie entwickeln und zum Bewußtsein bringen, heißt untersuchen, das einzige Mittel, Wissenschaft und Erkenntniß zu erlangen [5]).

Diese angebornen und reinen Begriffe gehören nicht der Sinnlichkeit, sondern dem reinen Verstande an. Denn die Sinnlichkeit bekommt nur Eindrücke durch das Afficiertwerden, und die Vorstellungen, welche daraus entstehen, sind gerade das Gegentheil von den angebornen. Es scheint, als wenn Plato den Inbegriff von diesen Begriffen νους und φρονησις nenne. Aus folgenden Gründen wird dieses wahrscheinlich. Erstlich sagt er, die Wahrheit werde durch die Vernunft (νους) erkannt [6]). Unter Wahrheit verstehet aber Plato das objektive Sein, die Prädicate, welche den Dingen an sich zukommen; und diese werden eben durch die angebornen Begriffe erkannt. Zweitens. Er giebt zwei Quellen oder Vermögen für die Erkenntniß an, Erfahrung und Vernunft (εμπειρια, φρονησις) [7]). Die Erfahrung begreift also alle

5) Meno S. 350, 351.

6) de republ. VI. S. 119.

7) de republica IX. S. 260. τινι χρη κρινεσθαι τα μελλοντα καλως κριθησεσθαι· αρ' ου εμπειρια τε και φρονησει και λογω; Durch λογος wird hier keine besondere Erkenntnißquelle verstanden, sondern nur das analytische Vermögen des Verstandes, die Vorstellungen der Sinnlichkeit und der reinen

Vorstellungen, die empirischen Ursprungs sind; die reine Vernunft, alle nicht sinnliche, die angebornen.

Da die angebornen Begriffe nicht auf die Art gegeben werden, wie die sinnlichen, so können sie auch nicht durch Empfänglichkeit, sondern durch Selbstthätigkeit des Gemüthes entwickelt und zum Bewußtsein gebracht werden, d. h. durch das Denken. Denn weil sie schon in dem Vermögen des Verstandes gebildet, wiewohl ohne Bewußtsein angetroffen werden, so kommen sie nur allein durch die Thätigkeit des Verstandes zum Vorschein. Es wird ihm kein Stoff von Außen gegeben, den er verbinden muß, sondern er findet ihn schon in sich selbst, und erzeugt daraus durch seine Thätigkeit Begriffe. Hieraus wird man die Ausdrücke, wodurch Plato diese Art des Denkens bezeichnet, von selbst verstehen: durch und mit der Seele selbst untersuchen oder betrachten (αυτη τη ψυχη θεαν); die Seele betrachtet unabhängig von andern durch sich selbst (αυτη δι' αυτης ψυχη επισκοπει); durch uns selbst erkennen (δι' ήμων αυτων γνωναι); die Seele denkt die Dinge an sich durch sich selbst (νοησῃ αυτη καθ' ἑαυτην αυτο καθ' ἑαυτο των οντων); rein denken und erkennen (καθαρως γνωναι, ειδεναι). Auch die Wörter λογιζεσθαι, φρονειν, νοειν, διαλεγεσθαι werden im engern Sinne gebraucht, um dieses Denken anzuzeigen. Alle diese Ausdrücke geben das Resultat: Reines Denken heißt, ohne sinnlichen Stoff Begriffe

reinen Vernunft auf deutliche Begriffe zurückzuführen. Daher sagt er S. 262. die λογοι wären das Organon, wodurch geurtheilet würde. Ungeachtet mancher Verschiedenheiten findet man doch, was diesen Punkt betrifft, eine gewisse Uebereinstimmung zwischen der Philosophie des Plato und des Aristoteles. Denn auch dieser siehet den νους als den Inbegriff von den höchsten Begriffen an, von denen sich weiter kein Grund angeben läßt. Man vergleiche Eth. Nicom. l. VI. c. 6, 8. und X. 7.

Begriffe erzeugen, und zu einem Ganzen verbinden [8]). Die deutlichen Begriffe und Urtheile, in welche die angebornen Begriffe aufgelöset werden, heißen überhaupt λογοι [9]).

Der Verstand kann diese reinen Begriffe auf eine gedoppelte Art bearbeiten. Er gehet von ihnen entweder zu den Folgen, oder zu den Principen über. In dem ersten Falle werden diese Begriffe als Principe gedacht oder vorausgesezt; alles, was sich aus ihnen ergiebt, wird mit Hülfe der Anschauung (oder der Konstruktion der Begriffe) entwickelt. Ein Ganzes dieser Erkenntnisse giebt zwar reine, aber keine strenge Wissenschaft, weil es an einem Princip fehlt. Plato nennt sie διανοια, welches man eine Wissenschaft des reinen Verstandes übersetzen könnte. Die Mathematik macht ihr Gebiet aus [10]). In dem zweiten Fall betrachtet der Verstand die Voraussetzungen nicht als Principe, sondern als eben so viele Bedingungen, um das zu erkennen, was nichts weiter voraussezt, d. h. die obersten Principe, das Unbedingte, Absolute, und leitet sodann alles aus diesen Principen ab; alles dieses geschiehet durch Begriffe, ohne die Anschauung zu Hülfe zu nehmen. Ein Ganzes dieser Erkenntnisse ist dem Plato strenge Wissenschaft (επιστημη)

8) Phaedo S. 147, 148, 151, 152, 189. Theaet. S. 142. Phaedo S. 148. οταν μαλιστα αυτη καθ' αυτην γιγνηται, εωσα χαιρειν το σωμα, και καθοσον δυναται μη κοινωνουσα αυτω μηδ' απτομενη, ορεγηται του οντος. Philebus S. 303, 304. de Republ. VI. S. 124. VII. S. 163.

9) de republ. IX. S. 261.

10) de republica VI. S. 122. τοις τοτε τιμηθεισιν (νοητοις) ως εικοσι χρωμενη ψυχη, ζητειν αναγκαζεται εξ υποθεσεων, ουκ επ' αρχην πορευομενη, αλλ' επι τελευτην. S. 125. l. VII. S. 166.

oder Wissenschaft der reinen Vernunft [11]). Denn eben darin bestehet der wesentliche Charakter der Vernunft, daß sie das, was in aller Rücksicht Einerlei und Unveränderlich ist, (das Absolute) denket [12]).

Von diesen reinen angebornen Begriffen unterscheidet Plato zwei Arten, die mathematischen und die Begriffe der reinen Vernunft. Die mathematischen haben mit den letztern dieses gemein, daß sie rein und angeboren, und deswegen ewig und unveränderlich sind, so wie die Gegenstände, die dadurch gedacht werden; sie unterscheiden sich aber wiederum dadurch, daß es von einem Gegenstand mehrere vollkommen ähnliche Begriffe giebt; oder mit andern Worten ein mathematischer Begriff, z. B. Cirkel, enthält eine Synthesis des Mannichfaltigen, die mehrmals rein dargestellt oder konstruiret werden kann, und es wird durch ihn eine unendliche Zahl von Gegenständen bestimmt, welche vollkommen ähnlich sind. Durch einen Vernunftbegriff (εἰδος) hingegen wird nur ein einziger Gegenstand bestimmt [13]). Es war eine sehr wichtige Entdeckung, welche Plato hier machte, daß die mathematischen und die Begriffe der reinen Vernunft nicht sinnlichen Ursprungs sind, und daß sie sich durch

11) de republica VI. S. 122. το δ' αυ ἑτερον το επ' αρχην ανυποθετον, εξ ὑποθεσεως ιθσα, και ανευ των περι εκεινο εικονων, αυτοις ειδεσι δι' αυτων την μεθοδον ποιθμενη. S. 124. l. VII. S. 166.

12) Sophista S. 266.

13) Aristotel. Metaphys. I, 6. ετι δε παρα τα αιςθητα και τα ειδη, τα μαθηματικα των πραγματων ειναι φησι μεταξυ, διαφεροντα των μεν αιςθητων, τω ἀϊδια και ακινητα ειναι, των τε ειδων, τω τα μεν πολλ' αττα ὁμοια ειναι. το δε ειδος αυτο ἑν ἑκαστον μονον. Anstatt der gewöhnlichen Lesart φασι habe ich φησι gesezt. Denn Aristoteles redet hier, wie der ganze Zusammenhang lehret, von der Philosophie des Plato, nicht der Pythagoräer.

durch die Vielheit und Einzelheit, wenn ich mich so ausdrücken darf, unterscheiden, ein Unterschied, welcher durch die kritische Philosophie erst seine bestimmte Bedeutung erhalten hat, und aus seinem einzigen Grunde, dem Vorstellungsvermögen, abgeleitet worden ist. Ob er über den Grund dieses Unterschiedes nachgedacht, und ob er zur Erklärung desselben zwei verschiedene Vermögen angenommen habe, davon findet sich keine ausdrückliche und bestimmte Aeußerung. Aber wahrscheinlich ist es, daß er die mathematischen Begriffe dem Vermögen, welches er διανοια nennt, die andern aber dem νους, der Vernunft beigeleget habe. Aus folgenden Gründen glaube ich dieses folgern zu können. Διανοια ist in der oben angeführten Bedeutung die reine Erkenntniß oder Wissenschaft des Bedingten; επιστημη die reine Wissenschaft des Unbedingten. Die mathematischen Begriffe sind von der Art, daß durch sie eine unendliche Zahl von Gegenständen bestimmt werden, welche vollkommen ähnlich sind, weil sie Verbindungen des Mannichfaltigen der reinen Anschauung sind. In diesem Umstande scheint eben Plato das Bedingtsein der mathematischen Begriffe gesezt zu haben. Das Unbedingte kann nur einzig sein, es ist die einzige Bedingung des Bedingten. Dieses wird nur bei dem Denken der Vernunft angetroffen, wo ein einziger Begriff der Gattung die gemeinschaftlichen Merkmale der Arten und Individuen, oder in der Platonischen Sprache, das Wesen enthält. Die mathematischen Begriffe sind die Wirkungen der produktiven Einbildungskraft. Ihr Stoff ist das Mannichfaltige der Formen der Sinnlichkeit, welches unendlich ist. Die Verbindung desselben durch den Verstand ist die Bedingung der Einheit dieser Vorstellungen. Daher sind die Produkte selbst bedingt; da hingegen die Vernunftbegriffe (ειδη) die Formen, die Verbindungsarten des Mannichfaltigen der Begriffe, und in dieser Eigenschaft selbst unbedingt sind.

Diese

Diese reinen Begriffe der Vernunft, welche das Unveränderliche, Absolute und Nothwendige enthalten, die obersten Gattungsbegriffe aller Dinge, sind die Ideen, welche in der Platonischen Philosophie schon deswegen von der größten Wichtigkeit sind, weil sie die Grundlage von seinem ganzen philosophischen Gebäude ausmachen. Und von der Zeit an, da die Platonische Philosophie bekannt wurde, bis auf unsere Zeiten, waren sie immer ein Gegenstand der Untersuchungen und der Streitigkeiten. Die Frage, ob es Ideen gebe, was sie seien, was sich Plato unter ihnen gedacht habe, beschäftigte eine so große Anzahl von Denkern und Gelehrten, daß sie auch in dieser Rücksicht Aufmerksamkeit verdienen. Verschiedene einander entgegengesezte Erklärungsarten sind von Zeit zu Zeit bekannt gemacht worden; sie fanden Vertheidiger und Bestreiter, aber noch keine hat den einstimmigen Beifall aller Denker erhalten. Das ist, wie ich glaube, Beweises genug, daß die Ideenlehre noch nicht von allen Seiten betrachtet und untersucht worden ist; daß noch viele Dunkelheiten und Schwierigkeiten wegzuräumen sind; daß es verschiedene Gesichtspunkte giebt, aus welchen sie betrachtet werden kann, und daß es noch nicht ausgemacht ist, welches der wahre und richtige von dem Plato gewählte ist. Kurz es ist einleuchtend, daß eine vollständige Untersuchung über die Ideen des Plato durch alle bisherige Arbeiten der Denker und Gelehrten noch keinesweges überflüßig oder entbehrlich gemacht worden ist.

Die Menge von Schriften, welche über diesen Gegenstand der Platonischen Philosophie zum Vorschein gekommen sind; die Verschiedenheit von Wegen, welche berufene und unberufene Ausleger gewählt haben, um die Ideen zu erklären, und die Dunkelheit, welche sie umhüllet, aufzuhellen, kann nur dazu dienen, die Schwierigkeiten zu vermehren, und den einzigen wahren Gesichtspunkt aus den Augen zu rücken. Es ist möglich,

daß

daß jede von den verschiedenen Erklärungsarten einige Gründe für sich hat, daß sie aber neben dem Wahren, das sie enthält, einen starken Zusatz von Falschen hat; ja es ist mehr als möglich, indem man auf diese Art nur allein einen befriedigenden Grund von der Verschiedenheit der Erklärungen angeben kann. Allein so lange es nur allein diese entgegengesezten Erklärungsarten giebt, so lange ist es durch sie allein nicht möglich, das Wahre auszumitteln, und den Scheidepunkt zu treffen, wo die eine anfängt, richtig oder unrichtig zu werden. Denn jede derselben ist auf Gründe gestüzt, welche aus der Platonischen Philosophie hergenommen sind; und die Stellen, auf welche man sich beruft, werden von dem einen auf diese, von dem andern wieder auf eine andere Weise erkläret. Welche Gründe und Auslegungen die ächten und richtigen sind, läßt sich durch keine der entgegengesezten Erklärungen bestimmen.

Diese Gründe bestimmten mich bei der Untersuchung über die Ideen des Plato meinen eignen Weg zu wählen, ohne mich durch die Rücksicht auf die bisherigen Erklärungen verleiten zu lassen, einen zu ergreifen, der für mich ein Abweg werden könnte. Das allersicherste Mittel ist, dacht' ich, keinem andern Führer als dem Plato zu folgen, und aus seinen Schriften den Stoff zu der folgenden Theorie der Ideen zu nehmen. Läßt sich auf diesem Wege allein ausmachen, was er unter Ideen gedacht, und wie er sich dieselben vorgestellt hat, so wird diese Darstellung der Ideenlehre nicht allein die gegründete Vermuthung für sich haben, daß sie die einzige richtige ist, sondern auch zu einem sichern Maßstabe dienen, um das Wahre und Falsche in allen andern Erklärungsarten zu prüfen und zu unterscheiden.

Ich glaube diesen einzigen richtigen Weg getroffen zu haben. In wiefern ich mich in dieser Ueberzeugung nicht getäuscht habe, wird das Urtheil meiner Leser und kompetenter Richter entscheiden, wenn sie mit mir in der

fol-

folgenden Abhandlung, zu welcher ich mir durch die vorhergehende Untersuchung den Weg gebahnt habe, den nehmlichen Weg zurückgelegt haben. Wenn er einigen zu langwierig oder zu mühsam scheinen sollte, so darf ich auf der andern Seite hoffen, daß man die Wichtigkeit des Gegenstandes und die Schwierigkeit der Untersuchung, die durch mehrere versuchte Wege verwickelter geworden ist, nicht aus der Acht lassen wird. Vielleicht wird auch das Resultat, welches sich auf keinem andern Wege so sicher ausmitteln ließ, die Leser mit der Länge desselben aussöhnen.

Ueber die Ideen des Plato.

Die Ideen haben bei dem Plato einen doppelten Charakter, einen logischen und einen metaphysischen. Aus dem ersten betrachtet sind sie die Principe oder Grundsätze der Wissenschaft; aus dem zweiten die Principe der Dinge selbst. Sie müssen also aus einem doppelten Gesichtspunkte betrachtet werden. Es giebt eine Verschiedenheit, aber auch einen Zusammenhang zwischen beiden Gesichtspunkten. Aus der Vernachläßigung der Rücksicht auf einen oder den andern von diesen Gesichtspunkten, oder auf ihr bestimmtes Verhältniß, lassen sich alle abweichende Erklärungen befriedigend ableiten. Dieses wird der Hauptgegenstand dieser Abhandlung sein.

Alles kommt hier darauf an, daß wir den gedoppelten Gesichtspunkt des Plato so bestimmt als möglich fassen, und daß wir diese Kenntniß aus den zuverläßigsten Quellen, das heißt, aus seinen eignen Schriften nehmen. Und dazu finden wir auch in der That so viel Data, als wir verlangen können, wenn wir nur die rechte Methode wählen, um sie aufzusuchen und sie zu benutzen.

Zu diesen Materialien rechne ich folgendes. In dem Sophisten entwirft Plato die Grundlinie von zwei entgegengesezten Systemen, dem Materialistischen und Spiritua-

tualistischen. Die Anhänger von dem ersten behaupteten, alle existirende Dinge seien nur Körper, die lezten, es gebe nichts als Noumena (νοητα), oder die Dinge seien nur insofern wirklich, als sie gedacht werden. Beide Systeme verwirft Plato, und er erwähnt eines dritten, welches von beiden verschieden, das was in beiden wahr ist, enthalte[14]). Er giebt uns von diesem drikten keine charakteristischen Merkmale an, ob er gleich durch Winke zu verstehen giebt, daß es in seinen Augen das einzig richtige sei. Hieraus folgt, daß es schon vor dem Plato eine Philosophie gab, welche mit seiner darin übereinstimmte, daß sie alles aus Ideen herleitete; aber auf der andern Seite auch wiederum von derselben unterschieden war. Durch die Auffindung dieser Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten muß es sich ergeben, in welchem Sinne Plato die Ideen nahm, und in wiefern er sie zum Fundament seiner ganzen Philosophie machte.

Zweitens. In dem Philebus sagt er über die Ideen im Allgemeinen etwas, wiewohl sehr kurz. Er deutet durch Winke auf verschiedene Erklärungsarten von dem Einen und Vielen, oder Theorien über das Verhältniß des Sinnlichen zu dem Uebersinnlichen, und sagt, nur eine von diesen sei die richtige, die von allen Seiten mit sich selbst einstimmig, alles befriedigend erkläre, da hingegen die andern mit unzähligen Ungereimtheiten und Schwierigkeiten zu kämpfen hätten. Welches diese verschiedenen Theorien sind, und worin das Eigenthümliche der Einen bestehet, wird nicht weiter bestimmt. Diese Frage läßt sich vielleicht aus seinem Parmenides beantworten, in welchem er verschiedene Vorstellungsarten über die Ideen anführet, und die Widersprüche und Schwierigkeiten, welche bei ihnen möglich sind, darstellet. Es muß, sage ich, aus der Vergleichung dieser Stellen in dem Philebus und Parmenides entschieden wer-

14) Sophista S. 259—266. Theaet. S 77.

werden, welche Theorie von den Ideen Plato als die richtige annahm, und was er sich eigentlich unter den Ideen dachte, und von welchem Gesichtspunkte er ausging; oder es läßt sich dieses gar nicht ausmachen. Dieser Weg verspricht uns schon aus dem Umstande die gesuchten Resultate, weil er der einzige ist, welchen noch kein Forscher der Platonischen Philosophie versucht hat. Um diese Vergleichung desto sicherer anstellen zu können, wollen wir erst den Plato selbst sprechen lassen, und die Data aus dem Philebus sowohl als aus dem Parmenides sammlen.

In dem Philebus wird die Frage untersucht, worin das höchste Gut bestehe, ob in einem Gefühl der Lust oder in dem Denken. Da es aber mehrere Arten des Vergnügens und des Denkens giebt, welche ihrer Verschiedenheiten ungeachtet, doch alle unter einem höchsten Geschlecht stehen, so führet dieses den Plato auf einen schon lange bekannten Satz, welcher lange Zeit, vorzüglich damals, viel Aufsehen gemacht hatte, nehmlich Eins sei Vieles, und Vieles sei Eins [15]).

Sokrates. Wir wollen uns durch gegenseitige Erklärungen über einen Satz vereinigen.

Protarchus. Ueber welchen?

Sokr. Es ist ein Satz, welcher einige Menschen zuweilen mit oder ohne Willen in die größte Verlegenheit sezt.

Protarchus. Du mußt dich deutlicher erklären.

Sokr. Ein Satz, der sehr wunderbar klingt, auf den wir in unserer Untersuchung von selbst stoßen werden, nehmlich, Eins sei Vieles, und Vieles sei Eins. Eine Behauptung, die sich leicht bestreiten läßt, man nehme das eine oder das andere an.

Protarchus. Meinst du etwa diejenigen, welche behaupten, ich Protarchus sei von Natur ein Subjekt, und

15) Philebus S. 215 seq.

und viele einander entgegengesezte Subjekte, z. B. der große und kleine, der schwere und leichte Protarchus?

Sokrates. Nein. Denn was du da sagst, ist das bekannteste und begreiflichste von den wundervollen Geheimnissen des Eins und des Vielen. Alle Denker sind auch schon beinahe ohne Ausnahme darin übereingekommen, daß jener Satz in diesem Sinne, kindisch und allzuplatt sei, als daß er bei dem Denker Schwierigkeiten erregen, oder Aufmerksamkeit verdienen sollte. Es macht sich auch keiner einer Lächerlichkeit schuldig, wenn er die Glieder eines Menschen aufzählet, und seine Bestandtheile in einzelne Vorstellungen auflöset, und alles dieses wieder in die Einheit des Objektes vereiniget, und saget, das ist jener Mensch. Es ist keine Ungereimtheit, wenn er in diesem Sinne behauptet, Eins ist Vieles, und das Viele ist wieder nur Eins.

Protarchus. Was ist es denn sonst, welches in Rücksicht dieses Satzes, wie du sagst, noch nicht so bekannt, und worüber man noch nicht so allgemein einverstanden ist?

Sokrates. Wenn einer nicht von entstehenden und vergänglichen Dingen, wie wir jetzo thaten, die Einheit behauptet; denn hier wird sie zugestanden, und sie ist keinem Streit unterworfen. Im Gegentheil, wenn einer einen Menschen, einen Ochsen, ein Schönes, ein Gutes zu erhärten suchet; diese Einheiten, sage ich, machen dem Denker zu schaffen; hier erheben sich Streitigkeiten und Zweifel über verschiedene mögliche Vorstellungsarten.

Protarch. In wiefern?

Sokrates. Einmal ob man die wirkliche Realität dieser Einheiten annehmen muß. Zweitens wie dieselben gedacht werden müssen, da jede die-

dieser Einheiten immer die nehmliche, unveränderlich, weder eines Entstehens noch eines Aufhörens fähig ist, und doch dabei etwas Reales sein soll. Endlich wie man sich diese Einheit in den Individuen, die entstehen und der Zahl nach unendlich sind, denken soll; ob jede Einheit in jenen zertheilt und dadurch zur Vielheit werde, oder ob sie als ein Ganzes außer sich gesezt sei, welches leztere so unmöglich scheint, als etwas, daß nehmlich Ein und eben dasselbe in dem Einen zugleich und in den Vielen Individuum sei *). Dieses ist es, nicht jenes, welches in alle mögliche Schwierigkeiten verwickelt, wenn es nicht gehörig bestimmt wird, durch genaue Bestimmung hingegen die größte Einhelligkeit verspricht.

Protarchus. Wir werden uns also wohl zuerst damit beschäftigen müssen, dieses auszumachen.

Sokrates. So denke ich zum wenigsten. Wovon werden wir aber in dieser so strittigen, so mannigfaltigen Zweifeln ausgesezten Sache ausgehen müssen? Vielleicht von dem Gedanken?

Protarchus. Von welchem?

Sokrates. Wir behaupten, daß die Einheit und Vielheit (der unter einem Begriff enthaltenen Objekte)

*) Hr. Hofrath Schütz, der durch seinen kritischen Scharfsinn und Gelehrsamkeit so viele Stellen in dem Plato glücklich verbessert hat, behauptet in einem Programm (Jena 1791. Lectionum Platonicarum Partic. III.), daß hier nicht von dreien, sondern nur von zweien Problemen die Rede sei: ob nehmlich diese Einheiten Realität haben, und zweitens wie sie in den Individuen sind. Meiner Ueberzeugung nach sind aber wirklich die Probleme ausdrücklich angegeben, ob, was und wie sie in den Individuen sind; und der Text unterscheidet diese drei verschiedenen Fragen hinlänglich durch die Partikeln πρωτον, ειτα, μετα δε τουτο, daß man die erste und zweite nicht in eine vereinigen kann.

Objekte) bei allen Produkten des Verstandes, bei allem was gedacht worden und noch gedacht wird, jederzeit anzutreffen ist. Es ist das ein Faktum, welches nicht etwa einmal in der Zeit angefangen hat, oder aufhören wird; sondern es ist eine ewige unveränderliche Eigenschaft des Denkens und der Produkte des Verstandes in uns. Ein Jüngling, der sie zuerst wahrnimmt, freut sich darüber, als über einen gefundenen Schatz von Weisheit, und vor innigem Entzücken nimmt er begierig an allen Untersuchungen Theil. Bald richtet er seine Aufmerksamkeit auf Individuen, und bringt sie unter Einheit, bald entwickelt er die Einheit wieder in die Vielheit der Individuen. Hierdurch sezt er sich selbst zuerst am meisten in Verlegenheit; dann aber auch alle, die ihm nahe kommen. Und dabei schont er weder seines Vaters noch seiner Mutter, noch der übrigen Zuhörer, und überhaupt keines Menschen; auch sogar dem Ausländer würde es nicht besser gehen, wenn er nur einen Dollmetscher hätte.

Protarchus. Siehest du nicht, Sokrates, die große Anzahl von Jünglingen, welche hier sind? Fürchtest du nicht, von ihnen zugleich mit dem Philebus angegriffen zu werden, wenn du ihrer so spottest? Unterdessen (denn wir haben dich verstanden) wünschen wir dir den guten Willen, uns die Möglichkeit zu zeigen, wenn es eine giebt, dieser Schwierigkeit auszuweichen, ohne uns in die Untersuchung einzulassen, oder einen bessern Weg ausfindig zu machen, der uns zu unserm Ziele führen kann. Mit möglichster Aufmerksamkeit werden wir dir nachdenken.

Sokrates. In der That es ist der einzige und der beste Weg, der sich hier denken läßt. Ich liebte ihn immer vorzüglich, ob er mich gleich schon oft im

Stiche gelassen, und die gehofte Auflösung und Belehrung nicht gewähret hat.

Protarchus. Sage uns nur, worin bestehet diese Methode?

Sokrates. Mit Worten ist sie leicht zu beschreiben, aber sie anzuwenden kostet viel Mühe; denn alles, was auf Wissenschaft Anspruch macht, ist durch sie entdeckt worden. Ich bitte mir deine Aufmerksamkeit aus.

Protarchus. Nur heraus damit.

Sokrates. Sie ist, wie es scheinet, ein Geschenk der Götter an die Menschen. Wo sie nicht etwa ein Prometheus zugleich mit dem glänzendsten Lichte ihnen entwendet hat. Unsere bessern Vorfahren, die mit den Göttern in näherer Verbindung waren, haben uns zum wenigsten diese Tradition hinterlassen, daß alles, was man nur je als existirend denken kann, aus Einem und Vielen bestehe, und daß mit diesen Unendlichkeit und Begränzung wesentlich verbunden sei. Aus dieser Weltbildung folge also, daß wir bei jeder Untersuchung von jedem Objekte eine Idee aufsuchen müssen; denn sie müsse in dem Begriff desselben gefunden werden. Wenn diese gefunden sei, so müsse man untersuchen, ob nicht etwa zwei oder drei oder eine andere bestimmte Anzahl von Ideen angetroffen werde. Auf diese Art müsse auch jede von diesen Ideen (von diesen Einheiten) untersucht werden, bis man das ursprüngliche Eins erkannt, und nicht nur eingesehen habe, daß es Eins und unendliche Vielheit sei, sondern auch bestimmt, wie viel Arten es enthalte. Man dürfe nicht eher die Idee des Unendlichen auf die Individuen anwenden, bis man die Anzahl von möglichen Arten zwischen dem Unendlichen und der Einheit begriffen habe; dann erst sei es möglich, die Idee des Einen bis

zu

zu der unendlichen Zahl der Individuen zu verfolgen. Dieß ist die bestimmte Art und Weise, die uns die Götter gegeben haben, etwas zu untersuchen, zu lernen und zu lehren. Die Weisen aber unserer Zeit sind zu eilfertig und kurz, um den ursprünglichen Gattungsbegriff, gleich viel welchen, zu bekommen *), und gehen sogleich zu den Individuen über, ohne die in der Mitte befindlichen Begriffe von den Arten erkannt zu haben. Hier sind die Gränzen der logischen und sophistischen Methode zu disputiren.

Protarchus. Einiges habe ich verstanden; vieles aber bedarf für mich noch eine faßlichere Aufklärung.

Sokrates. Ein Beispiel aus der Grammatik, die du gelernt hast, wird es dir deutlicher machen.

Protarchus. Wie?

Sokrates. Es giebt bei allen Menschen eine unendliche Anzahl von Sprachlauten, alle haben aber das gemein, daß sie ein Laut sind, der durch den Mund hervorgebracht wird. (Es giebt nur eine Gattung)

Protarchus. So ist es.

Sokrates. Aber nicht deswegen, weil wir wissen, daß die Sprachlaute der Zahl nach unendlich, noch daß sie Eins sind, erhalten wir Wissenschaft und Kunde der Grammatik, sondern nur dadurch, daß wir die Arten der Zahl und der Beschaffenheit nach erkennen.

Protarchus. Sehr wahr.

Sokrates. Auf eben diese Weise entstehet die Wissenschaft der Töne in der Musik.

Protarchus. Wie?

*) Nach Hrn. Hofrath Schütz Verbesserung, welcher liest: οἱ δε νυν των ανθρωπων σοφοι ἑν μεν ὁπως αν τυχωσι, και πολλῳ ῆαττον και βραχυτερον ποιησι τε δεοντος.

Sokrates. Auch in dieser Wissenschaft giebt es nur einen Ton.

Protarchus. Es kann nicht anders sein.

Sokrates. Er ist aber bald tief, bald hoch, bald gemischt. Nicht wahr?

Protarchus. Ja.

Sokrates. Die Unwissenheit in diesen Elementen würde dich zwar ganz und gar untauglich zu dieser Wissenschaft machen; aber wenn du sie weißt, so hast du noch keine wissenschaftliche Kenntniß der Musik.

Protarchus. Du hast Recht.

Sokrates. Aber dann, wenn du bestimmt erkennest, welche Intervallen (Arten) der Stimme es giebt in Ansehung der Tiefe und Höhe, und zwar wie viel und von welcher Beschaffenheit; wenn du die Gränzen dieser Arten erkennest, und was für Verbindungen daraus entstehen (welche unsere Vorfahren Harmonien genannt haben), wenn du, sage ich, das alles in deutliche Begriffe gefaßt hast, dann erlangst du eine wissenschaftliche Erkenntniß von diesen so wie von allen andern Gegenständen. Die Kenntniß der Individuen und der Vielheit allein macht dich zu keinem Denker, und benimmt deinen Kenntnissen allen Werth; denn es fehlt dir alsdann an deutlichen und bestimmten Begriffen. —

Ehe wir die Resultate vorlegen, welche sich aus dieser Stelle ergeben, wollen wir noch gleich das zweite Stück aus dem Parmenides übersetzen. Zeno hatte in einer Gesellschaft, in welcher sich unter andern Parmenides und Sokrates befand, eine philosophische Abhandlung vorgelesen, in welcher er zu beweisen suchte, es sei nicht möglich, daß mehrere Substanzen (πολλα) existirten. Sokrates ließ sich noch einmal den Hauptgedan-

danken des ganzen Aufsatzes sagen, und nun begann folgende Unterredung [16]).

Sokrates. Du behauptest also, Zeno, wenn es mehrere Substanzen gebe, so müßten sie sowohl ähnlich als unähnlich sein. Das sei aber unmöglich. Denn weder das Unähnliche könne ähnlich, noch das Aehnliche unähnlich sein. Ist das deine Behauptung?

Zeno. Ja.

Sokrates. Also folgerst du, wenn es widersprechend ist, daß das Unähnliche ähnlich, oder das Aehnliche unähnlich sei, so könne es unmöglich viele Substanzen geben. Das ist also der Zweck und der Gegenstand deiner Abhandlungen, durch alle mögliche Gründe die Realität vieler Substanzen zu bestreiten? Jede deiner Abhandlungen liefert davon einen andern Grund. Und du bist überzeugt, so viele verschiedene Gründe gegen diese Realität aufgestellt zu haben, als du Schriften verfertiget hast. Sind das deine Gedanken, oder habe ich dich nicht recht verstanden?

Zeno. Nein Du hast den Sinn der ganzen Schrift sehr treffend gefaßt.

Sokrates. Ich sehe wohl, lieber Parmenides, daß unser Zeno hier nicht allein durch alle mögliche Freundschaftserweisungen, sondern auch durch diese Schrift deine Gunst gewinnen will. Er hatte dabei zwar eben den Plan und Zweck, als du bei deinem Werke, weil er aber eine andere Darstellung wählte, so wollte er uns täuschen und glaubend machen, er handele von etwas ganz andern. Denn du behauptest in deinen Gedichten, das Universum sei Eins, und leitest das Resultat mit viel

16) Parmenides S. 71—90.

Scharfsinn aus vielen Gründen ab. Zeno aber behauptet, es gebe nicht viele Substanzen, und führet zu dem Ende sehr viele und mächtige Gründe auf. Indem also der eine sagt, es existirt nur Eins, der andere, es existiret nicht Vieles, und zwar so, daß es scheint, keiner habe das nehmliche sagen wollen, so muß man fast denken, ihr habt beide eure Schrift nicht für solche Leser, als wir sind, berechnet.

Zeno. Du hast zwar Recht, Sokrates; aber die Absicht meiner Abhandlung hast du doch nicht ganz richtig gefaßt, so unverdrossen und scharfblickend du auch der Spur der Gedanken, nach Art der Spartanischen Windspiele nachgehest. Einmal vergißest du, daß diese Schrift nicht deswegen in einem so hohen Tone spricht, um den Inhalt der Gedanken vor den Menschen zu verbergen, als wann sie so etwas Großes im Schilde führten. Was du sagest, ist nur eine zufällige Folge. In der That ist sie aber eine Vertheidigung der Parmenidischen Behauptung, daß nur Eins existiret, und gegen diejenigen gerichtet, welche meinen Freund deswegen lächerlich machen, als wenn aus jenem Satze viele Ungereimtheiten und Widersprüche folgten. Hier werden sie mit baarer Münze und mit Interessen bezahlet. Der Zweck der Abhandlung ist, zu zeigen, daß aus der Voraussetzung, es existiren viele Substanzen, weit mehrere und größere Ungereimtheiten folgen, als aus der, nur eine Substanz existiret, wenn man die Sache mit aller Strenge erörtert. In meiner Jugend sezte ich diese Abhandlung auf, weil ich Vergnügen an Streitigkeiten fand, und sie wurde mir ohne mein Wissen entwendet. Es stand also nicht einmal bei mir, zu überlegen, ob ich sie bekannt machen sollte oder nicht. Diese Thatsachen waren

waren dir nicht bekannt, und du glaubtest deshalb, ich habe sie in meinem Alter aus Stolz und Anmaßung geschrieben. Uebrigens hast du die Sache nicht übel getroffen.

Sokrates. Ich bin mit deiner Erklärung zufrieden, und überzeugt, daß die Umstände wirklich so sind. Wie aber? Bist du nicht überzeugt, daß es einen Begriff an und für sich (einen abstrakten) giebt von dem was Aehnlichkeit, und von dem Gegentheil, was Unähnlichkeit ist? Daß ich und du und alle andere Dinge, welche wir die Vielen, (τα πολλα, die konkreten Dinge) nennen, an diesen zwei verschiedenen Begriffen Antheil nehmen? Daß diejenigen Dinge, welche an der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit Antheil nehmen, eben dadurch, und in so ferne sie Theil nehmen, ähnlich und unähnlich werden, und in so fern sie an beiden Theil haben, beides sowohl ähnlich als unähnlich sind; daß es endlich kein Wunder, kein Widerspruch ist, wenn ein und das nehmliche Ding durch die Theilnahme an zwei entgegengesezten Begriffen, ähnlich und unähnlich ist? Freilich wäre es etwas Abentheuerliches, wenn jemand behauptete, das an sich Aehnliche werde unähnlich, oder das an sich Unähnliche könnte ähnlich sein: aber zu behaupten, daß einem und dem nehmlichen Dinge, in so fern es an zwei entgegen gesezten Begriffen Theil nimmt, auch beide Prädicate zukommen, das scheint mir keine Ungereimtheit zu sein. Eben so dürfen wir es uns nicht befremden lassen, wenn Jemand alle Dinge für Eins, in so fern sie an dem Begriff des Einen, und für Vieles erklärt, in so fern sie an dem Begriff der Vielheit Theil nehmen; aber befremdend würde es sein, das Eins an sich für Vielheit, und die Vielheit an sich für Einheit zu halten. Und so ist es mit allen

Dingen. Es ist ungereimt, anzunehmen, daß in den Gattungen und Arten für sich betrachtet, die entgegen gesezten Merkmale enthalten sind. Dürfen wir es aber als ein Wunder anstaunen, wenn jemand behauptet: Ich sei Eins und Vieles? Das leztere nehmlich in der Rücksicht, in so fern die Theile der linken Seite verschieden sind von denen der rechten, das Vordere nicht das Hintere, und das Obere nicht das Untere ist — das heißt es, wenn man sagt, ich habe an der Vielheit Theil: — Eins aber bin ich, wird er sagen, in so fern von den Sieben, aus welchen diese Gesellschaft beste-het, ich Einer bin, ein Mensch, und also an einer Einheit Theil habe. Er hat also in beiden Rücksichten ganz Recht. Wenn also Jemand diese und andere Dinge, z. B. Steine, Bäume Eins und Vieles nennet, so werden wir sagen, er erkläret sie für Eins und Vieles, nicht aber, daß er das Eins zum Vielen, und das Viele zu dem Einen mache; und wir müssen gestehen, daß er nichts Abentheuerliches behauptet, sondern etwas, was alle Menschen eingestehen. Sollte aber Jemand diese Begriffe, deren ich jetzt erwähnte, z. B. Aehnlichkeit, Unähnlichkeit, Einheit, Vielheit, Ruhe, Bewegung u. s. f. von allem andern absondern (sie abstrakt denken), und es für möglich halten, sie an und für sich mit einander zu verbinden, und den einen als in dem andern enthalten, abzusondern; so würde ich ihn in der That als einen Wundermann anstaunen. Du hast zwar, lieber Zeno, meiner Meinung nach, deine Behauptung mit aller möglichen Kraft und Stärke abgehandelt; unterdessen würde es mir doch weit mehr Vergnügen machen, wenn ein Denker zeigen könnte, wie diese Schwierigkeit, die ihr an den Gegenständen der Erfahrung dargestellt habt,

auch

auch in den abstrakten Begriffen, an den blos denkbaren Gegenständen anzutreffen sei. [17]).

Parmenides. Es ist unmöglich, dich, lieber Sokrates, nicht zu bewundern und hochzuschätzen, wegen deines rastlosen Bestrebens zum Selbstdenken und zum Nachforschen. Doch sage mir, ob das deine eigne Unterscheidung ist, daß du die abstrakten Gattungsbegriffe und diejenigen Gegenstände, welche an ihnen Theil haben, absonderst, und ob du glaubst, daß die Aehnlichkeit an sich, an der wir Theil haben, Etwas sei, so wie die Einheit, Vielheit und die übrigen Begriffe?

Sokrates. Mir scheint es wirklich so.

Parmenides. Nimmst du dieses auch von dem Begriff der Gerechtigkeit, Sittlichkeit u. s. w. an?

Sokrates. Ja.

Parmenides. Glaubst du ferner, daß es einen abgesonderten Begriff von der Menschheit, menschlichen Beschaffenheiten, ferner vom Feuer und Wasser gebe?

Sokrates. In Ansehung dieser Begriffe bin ich sehr oft zweifelhaft gewesen, ob es von ihnen auch so, wie

17) Zeno hatte zeigen wollen, es sei unmöglich, mehrere Substanzen anzunehmen, weil sonst folgte, sie müßten ähnlich und unähnlich sein, welches zu denken ein Widerspruch sei. Sein Räsonnement ging, wie wir aus dieser Stelle schliessen können, auf die Dinge in concreto, nicht in abstrakto. Sokrates wünscht daher den Versuch zu machen, ob diese Widersprüche dann noch statt fänden, wenn man die blos denkbaren Dinge, oder die abstrakten Begriffe und ihre Gegenstände denke, d. h. ob sich in dem Inhalte der abstrakten Begriffe noch entgegen gesezte Merkmale finden lassen, wodurch es möglich sei, dem durch sie bestimmten Gegenstande entgegengesezte Prädicate beizulegen. Diese Frage und ihre Entscheidung war von großem Einfluß auf seine Ideenlehre.

wie von jenen, abgesonderte Gattungsbegriffe giebt.

Parmenides. Wie? Bist du auch etwa unschlüßig, ob man von Haar, Koth, Schmutz u. d. gl. nichtswürdigen und ekelhaften Dingen einen abgesonderten Begriff und ein übersinnliches Objekt annehmen müsse, welches von den Erscheinungen verschieden sei?

Sokrates. Nein. Hier glaube ich, diese Dinge sind nur das, was sie den Sinnen erscheinen. Einen von ihnen verschiedenen Gegenstand anzunehmen, möchte vielleicht ungereimt sein. Unterdessen machte mir doch zuweilen der Gedanke zu schaffen, ob es mit diesen Dingen nicht der nehmliche Fall sei als mit jenen; aber wenn ich bei ihm etwas verweilte, so befürchtete ich, in ein unverständliches Geschwätz zu fallen. Ich verließ ihn also, und schränkte mein Nachdenken blos auf jene oben erwähnten Gegenstände ein.

Parmenides. Lieber Sokrates, du bist noch ein Anfänger, und noch nicht völlig in die Philosophie eingeweiht, welches aber gewiß noch einst geschehen wird, dann nehmlich, wenn du keinen von diesen Begriffen als unwürdig verachten wirst. Jezt aber nimmst du wegen deiner Jugend noch zu sehr Rücksicht auf die Urtheile des großen Haufens. — Doch sage mir, nimmst du gewisse Dinge (Noumena) an, durch deren Mittheilung die andern Dinge eine gleiche Benennung bekommen, z. B. Ein an sich Aehnliches, wodurch alle andern Dinge ähnlich; eine Größe an sich, wodurch alle andern Dinge groß; eine Schönheit und Gerechtigkeit an sich, wodurch alle andern Dinge schön und gerecht werden.

Sokrates. In der That so denke ich.

Parmenides. Wird der ursprüngliche Begriff ganz oder zum Theil an die theilnehmenden Dinge mitgetheilt? Oder läßt sich außer diesem noch eine andere Mittheilung denken?

Sokrates. Wie wäre das möglich?

Parmenides. Ist also der Gattungsbegriff, der nur Eins ist, in jedem der Vielen (konkreten Dinge) ganz? Oder wie?

Sokrates. Warum sollte das nicht möglich sein, unbeschadet der Einheit?

Parmenides. Ein und das Nehmliche ist also in den Vielen, die von ihm verschieden sind. Und so wäre denn das Eine auch außer sich existirend.

Sokrates. Das kann nicht sein. So ist z. B. ein Tag ein und das Nehmliche vielmals nach einander, und doch kann man nicht sagen, daß ein Tag außer sich selbst wäre. Auf diese Weise kann auch ein und derselbe Gattungsbegriff zugleich in allen sein.

Parmenides. Ich sehe wohl, Sokrates, du willst gerne das identische Eins zugleich vielmal setzen. Es ist eben so, als wenn du viele Menschen mit einem Segeltuche bedecktest, und dann sagtest, jeder einzelne werde von dem ganzen Tuche bedeckt. Willst du nicht so etwas sagen?

Sokrates. Vielleicht.

Parmenides. Ist nun aber das Segeltuch über jeden, den es bedeckt, ganz, oder nur ein Theil desselben?

Sokrates. Nur ein Theil.

Parmenides. So müßten also die Gattungsbegriffe theilbar sein; die theilnehmenden Dinge hätten nur einen Theil bekommen, und sie wären nicht mehr ganz in jedem Individuum, sondern nur theilweise.

Sokrates. So scheinet es freilich.

Parmenides. Allein willst du in der That behaupten, der Gattungsbegriff werde zertheilet, und sei doch noch Eins?

Sokrates. Keineswegs.

Parmenides. Bedenke nur, ob es nicht ungereimt ist, die Größe selbst zu theilen, und zu behaupten, daß jedes von den concreten großen Dingen groß sei durch einen Theil der Größe, der doch kleiner ist, als die Größe selbst?

Sokrates. Unstreitig.

Parmenides. Oder wie kann Etwas, das einen Theil der Gleichheit bekommt, noch einem andern gleich sein, da der Theil des Gleichen kleiner ist, als das Selbstgleiche?

Sokrates. Das ist unmöglich.

Parmenides. Jeder von uns muß einen Theil der Kleinheit empfangen haben. Die Kleinheit selbst aber müßte größer als dieser Theil von ihm sein. Nun müßte aber das Ganze, zu welchem dieser abgesonderte Theil wieder hinzugesezt wird, kleiner nicht größer werden, als zuvor.

Sokrates. So etwas ist gar nicht möglich.

Parmenides. Welche bestimmte Art der Mittheilung der Ideen läßt sich sonst noch denken, da sie weder als Ganze noch als Theile möglich ist?

Sokrates. Dieses zu bestimmen scheint kein leichtes Unternehmen zu sein.

Parmenides. Wie denkst du aber darüber?

Sokrates. Worüber?

Parmenides. Aus dem Grunde nimmst du, wie es scheint, von jedem Dinge eine Idee an. Wenn du viele große Dinge betrachtest, so dünkt dir, müsse es eine Idee (Gattungsbegriff) geben, unter welcher alle jene enthalten sind, und von welcher aus man diese betrachtet. Daraus schließt du, das Große an sich sei nur Eins.

Sokra-

Sokrates. Darin hast du ganz Recht.

Parmenides. Wenn nun aber das Gemüth dieses Eine Große, uud die übrigen Größen unter einem Gesichtspunkt betrachtet, muß nicht nothwendig eine noch höhere Größe angenommen werden, durch welche diese als groß erscheinen?

Sokrates. Es scheint so.

Parmenides. Wir kommen also auf eine noch andere Art von Größe außer dem Großen an sich selbst und den durch dieses bestimmten Größen; und über dieses noch zu einer andern Größe, wodurch jene Dinge groß sind. Und so weiter ins Unendliche. Und so bekommst du nicht eine Gattung, sondern eine unendliche Zahl.

Sokrates. Allein sollte nicht jede dieser Gattungen nur ein Vernunftbegriff (νοημα) und nirgend anders vorhanden sein, als in dem Gemüthe. Denn wenn es so ist, so läßt es sich erklären, wie jede Gattung nur Eins ist, und alle die Schwierigkeiten, welche du vorher aufführtest, würden nicht mehr treffend sein.

Parmenides. Es sei. Wir wollen annehmen, jede Gattung sei nur ein Vernunftbegriff. Hat der Begriff aber keinen Gegenstand.

Sokrates. Das ist nicht gedenkbar.

Parmenides. Er hat also einen Gegenstand?

Sokrates. Ja.

Parmenides. Einen wirklichen oder nicht wirklichen?

Sokrates. Einen wirklichen.

Parmenides. Ist er nicht das Eine, was an allen jenen gemeinschaftlich angetroffen wird, und welches der Begriff denkt, kurz eine Idee?

Sokrates. Ja.

Parmenides. Ist das nicht die Gattung, was als Eins gedacht wird, und beharrlich unveränderlich an allen immer dasselbe ist?

Sokrätes. Nothwendig.

Parmenides. Wie aber? Scheint dir nicht daraus nothwendig zu folgen, daß die andern Dinge, welche, wie du sagst, an den Ideen Theil nehmen, entweder aus Begriffen bestehen und denkende Wesen sind, oder zwar Begriffe sind, aber nicht denken?

Sokrates. Auch dieses findet nicht statt. Ich denke mir die Sache so. Die Ideen sind in der Natur wirklich als Formen (Muster, Vorbilder', παραδειγματα). Alle andern Dinge sind ihnen ähnlich, und Nachbildungen. Die Mittheilung der Ideen bestehet in nichts anderm, als darin, daß die Dinge ihnen nachgebildet werden.

Parmenides. Wenn nun etwas der Idee ähnlich ist, muß diese nicht wiederum dem Nachgebildeten ähnlich sein, in so fern sie nachgebildet ist? Oder ist es möglich, daß das Aehnliche dem Aehnlichen nicht ähnlich sei?

Sokrates. Das ist unmöglich.

Parmenides. Muß nicht das Aehnliche nothwendig unter die nehmliche Gattung gehören, als dasjenige, dem es ähnlich ist?

Sokrates. Nothwendig.

Parmenides. Ist nicht dasjenige, woran die ähnlichen Dinge Theil haben, und wodurch sie ähnlich sind, die Gattung des Aehnlichen?

Sokrates. Allerdings.

Parmenides. Also eins von beyden, entweder ist es unmöglich, daß Etwas der Idee des Aehnlichen, oder diese einem andern Dinge ähnlich ist; oder wenn es möglich ist, so muß es über diese Idee noch eine andere geben, und über diese wieder eine andere. Wir kommen also auf eine Reihe, die ins Unendliche fortgehet. Es erwächst immer eine

neue

neue Idee, wenn sie der, die sie unter sich begreift, ähnlich sein soll.

Sokrates. So ist es in der That.

Parmenides. Die übrigen Dinge nehmen also nicht durch die Verähnlichung Theil an den Ideen, sondern es muß etwas anders sein, was diese Theilnahme bestimmt.

Sokrates. Es scheint so.

Parmenides. Du siehest also, was für Schwierigkeiten daraus entstehen, wenn man annimmt, daß die Ideen wirkliche, für sich bestehende Dinge sind.

Sokrates. Ich sehe es nur zu wohl.

Parmenides. Gleichwohl haben wir die größte Schwierigkeit noch nicht berühret.

Sokrates. Wie meinst du das?

Parmenides. Unter sehr vielen Schwierigkeiten ist diese die wichtigste. Es ist unmöglich, denjenigen zu widerlegen, der behauptet, diese Ideen, wie wir sie jezt bestimmt haben, könnten nicht erkannt werden. Es müßte denn sein, daß derjenige, der ihm diese Behauptung streitig machen wollte, viele Kenntnisse und Fähigkeiten besäße, und seinem Gegner Schritt vor Schritt, auch bei den am weitesten angelegten Einwürfen, folgen könnte; Sonst wird der, der behauptet, sie seien kein Gegenstand der Erkenntniß, nicht überzeugt werden können.

Sokrates. Wie verstehest du das?

Parmenides. Ich glaube, du und jeder, der annimmt, daß es ein für sich bestehendes, abgesondertes Wesen von jedem Dinge giebt, wird auch eingestehen, daß dieses Wesen nicht bei uns ist [18]).

So.

18) In dem Text stehet: μηδεμιαν (ουσιαν), αυτων ειναι εν ημιν. Den Worten nach scheint Plato zu sagen, das Wesen der Dinge, d. i. die Ideen sind nicht in uns. Aber der Sinn ist eigentlich der: Diejenigen Gegenstände, welche

Sokrates. Wie wäre es sonst noch abgesondert?

Parmenides. Deine Folgerung ist sehr richtig. Die Ideen nun, welche nur in Rücksicht auf sich selbst sind, was sie sind, haben auch nur ein in dieser Rücksicht auf sich selbst bestimmtes Wesen, aber nicht in Rücksicht auf die bei uns befindlichen Dinge, man mag sie Nachbildungen (ὁμοιώματα, oder wie sonst immer) von denjenigen Dingen nennen, durch deren Theilnahme wir die Dinge nach dem was sie sind (nach ihren Prädicaten) bestimmen. Auf der andern Seite sind diejenigen Dinge, die bei uns sind (Erscheinungen) das, was sie sind, nur in Verhältniß zu sich selbst, nicht zu den Ideen; sie stehen nicht mit diesen, sondern nur mit sich selbst in Verhältniß.

Sokrates. Das versteh ich noch nicht recht.

Parmenides. Wir wollen uns zum Beispiel einen Herrn und einen Sklaven vorstellen, die beide nur im Verhältniß zu einander gedacht werden können. Nun ist aber der Sklave nicht ein Sklave des Herrn an sich (der nur gedacht wird) noch der Herr ein Herr des eigentlichen Sklaven an sich (des gedenkbaren); sondern beides sind Menschen (anschauliche Wesen). Die Herrschaft an sich (wie sie gedacht wird) stehet in Beziehung mit der Knechtschaft an sich und so umgekehrt auch die Knechtschaft mit der Herrschaft an sich. Allein die Dinge bei uns haben keine Beziehung auf jene (die Dinge an sich) noch diese auf die Dinge bei uns; ihre Prädicate und Verhältnisse lassen sich nur

durch die Ideen vorgestellt werden, sind nicht bei uns, d. h. in unserer Sinnenwelt. Diese Bedeutung des Wortes ἐν, die auch sonst nicht ungewöhnlich ist, bestätiget sich dadurch, daß er gleich darauf anstatt ἐν ἡμῖν, τὰ παρ' ἡμῖν sagt. S. 86.

nur in Verhältniß auf sich selbst denken. Ist dir das jetzt verständlich?

Sokrates. Ja.

Parmenides. Eben so ist der Gegenstand der Wissenschaft an sich, das was wirklich an sich selbst ist (das Ding an sich).

Sokrates. Unstreitig.

Parmenides. Jede besondere Art von Wissenschaft hat nur die einzelnen bestimmten Arten von Dingen zum Gegenstande. Nicht wahr?

Sokrates. Ja.

Parmenides. Daraus folgt also, daß die Wissenschaft bei uns nicht die Wahrheit (das objektive Sein) an sich, und jede Art der Wissenschaft bei uns nur die Arten der Dinge bei uns zum Gegenstande hat.

Sokrates. Eine nothwendige Folge.

Parmenides. Die Ideen (Dinge an sich) haben wir, nach deinem eigenen Geständniß, nicht, und es ist unmöglich, daß sie bei uns sein können.

Sokrates. Es ist unmöglich.

Parmenides. Dasjenige, was die Dinge eigentlich sind, das Gattungswesen (γενη) wird aber nur durch die eigentliche Wissenschaft an sich erkannt.

Sokrates. Ja.

Parmenides. Diese Wissenschaft besitzen wir aber nicht.

Sokrates. Nein.

Parmenides. Wir erkennen also auch keines von den Dingen an sich (von den Gattungen), denn es fehlet uns die Wissenschaft dazu.

Sokrates. So scheint es.

Parmenides. Das Schöne und das Gute an sich ist also für uns nicht erkennbar, und überhaupt nichts von dem, was wir unter Ideen uns denken.

Sokrates. Es scheint, du hast Recht.

Parmenides. Noch weit mehr aber hat dieses zu bedeuten.

Sokrates. Was?

Parmenides. Du wirst doch wohl einräumen, daß, wenn es eine Wissenschaft an sich giebt, sie weit vollkommener ist, als die bei uns angetroffen wird, so wie auch die Schönheit und alles andere?

Sokrates. Ganz recht.

Parmenides. Wenn sich daher ein Wesen denken läßt, welches diese höchste und vollkommenste Wissenschaft besitzt, so ist es kein anderes als die Gottheit.

Sokrates. Das ist nothwendig.

Parmenides. Ist es nun möglich, daß Gott durch diese Wissenschaft die Dinge bei uns erkennet?

Sokrates. Warum sollte es nicht möglich sein?

Parmenides. Ich denke nicht. Denn haben wir uns nicht schon eingestanden, daß jene Ideen (die Dinge an sich) keine Beziehung auf die Dinge bei uns, und diese nicht auf jene haben, sondern beide nur unter einander in Beziehung und Verhältniß stehen?

Sokrates. Es ist wahr, wir haben das eingestanden.

Parmenides. Wenn also bei Gott diese Herrschaft und diese Wissenschaft in dem strengsten Sinne ist, so folgt, daß weder jene über uns herrscht, noch diese uns, und was bei uns ist, erkennet. Unsere Herrschaft hat nicht über jene Dinge zu gebieten, und wir erkennen durch unsere Wissenschaft nichts Göttliches. Aber aus eben dem Grunde sind auch die Götter nicht unsere Regenten, und erkennen nichts von den menschlichen Dingen, in so fern sie Götter sind.

Sokrates. Allein diese Behauptung, welche Gott die Erkenntniß abspricht, scheint doch sehr ungereimt zu sein.

Parmenides. Unterdessen folgen doch diese und andere Schwierigkeiten mehr aus dem System, welches die Gattungsbegriffe zu den Dingen an sich macht, und von jedem Dinge eine für sich bestehende Gattung annimmt. Es ist natürlich, daß derjenige, der sie höret, sich überzeuget, daß es entweder keine Ideen giebt, oder wenn er auch dieß eingestehet, daß sie der menschlichen Natur nicht erkennbar sind. Und wer das behauptet, scheint starke Gründe für sich zu haben, die beinahe unwiderlegbar sind. Es erfodert einen sehr scharfsinnigen Verstand, um einzusehen, daß es von jedem Dinge einen Gattungsbegriff und ein für sich bestehendes Wesen giebt. Aber es gehört noch weit mehr dazu, um dieses System nicht allein zu erfinden, sondern auch von allen Seiten zu prüfen, und es auch zur Ueberzeugung eines Andern zu machen.

Sokrates. Das räume ich dir sehr gerne ein. Denn es ist meine innige Ueberzeugung.

Parmenides. Unterdessen, wenn jemand aus Rücksicht auf diese jezt erwähnten und andere Schwierigkeiten nicht eingestehen wollte, daß es von jedem Dinge einen Gattungsbegriff gebe, der seine Form bestimme, oder daß von allen Dingen keine unveränderliche Idee wirklich sei, so würde er in größter Verlegenheit sein, wohin er seinen Verstand richten sollte; und so würde er die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntniß ganz und gar umstoßen. Dieser Grund scheint dich auch am vorzüglichsten bestimmt zu haben, dieses System anzunehmen.

Sokrates. Darin hast du ganz Recht.

Dieses sind die zwei merkwürdigen Stellen, aus welchen wir Platos eigentlichen Gesichtspunkt und seine Vorstellungsart über die Ideen ableiten müssen. Wir werden sie hier nur allein in dieser Rücksicht betrachten, ob sie gleich noch vielen andern Stoff zu Untersuchungen enthalten [19]).

Das erste Resultat, welches sich aus der Vergleichung beider Stellen ergiebt, ist dieses. Die Vorstellungsart von den Ideen, welche in dem Parmenides angenommen wird, kann nicht diejenige sein, welche Plato für die richtige hielt. Denn in der Stelle aus dem Meno sagt er, es gebe eine Theorie über die Wirklichkeit, das Wesen und die Verbindung der Ideen mit den concreten Dingen, welche alle Widersprüche und Ungereimtheiten entferne, und die ein mit sich vollkommen|einhelliges System gewähre. Die Ideen aber, wie sie Parmenides sich denkt, enthalten eine Menge von Einwürfen und Schwierigkeiten, welche Plato für so wichtig hält, daß sie ihm unwiderlegbar scheinen.

Zwei-

19) Es ist, um nur eins anzuführen, merkwürdig, daß in der Stelle des Parmenides fast alle die Einwürfe, zum wenigsten den Grundlinien nach, vorkommen, welche Aristoteles den Ideen entgegen sezt. Also kannte sie Plato schon, und er hatte sie von seiner Theorie entfernt. Wie kann also sein Schüler die Ideen in dem Sinne bestreiten, in welchem sie Plato nicht annahm? Wäre das nicht ein bloßes Spiegelgefecht? Und sollte Aristoteles seinen Lehrer mit denjenigen Waffen angreifen, welche ihm dieser nicht etwa hinlegte, sondern in die Hände gab? Oder streitet Aristoteles nicht so wohl gegen den Plato, als gegen andere gleichzeitige und nachfolgende Philosophen, welche die Ideen in einem ganz andern Sinne nahmen, als Plato gethan hatte, z. B. gegen den Speusippus, der das Pythagoräische System mit dem Platonischen vereinigen wollte? Wenn diese Voraussetzung richtig wäre, könnte dann nicht dargethan werden, daß Aristoteles gewissermaßen mit dem Plato in Ansehung der Ideen übereinstimme?

Zweitens. Die obige Stelle des Parmenides, die als Einleitung zu dem ganzen Gespräch angesehen werden kann, scheint von dem Plato dazu bestimmt gewesen zu sein, um den Satz in dem Meno, daß alle Vorstellungsarten über die Ideen, eine einzige ausgenommen, in die größten Widersprüche und Ungereimtheiten verwickeln, weiter auszuführen. Wir können also hieraus unmittelbar diejenigen Vorstellungsarten kennen lernen, welche Plato als unstatthaft entfernt wissen wollte, und mittelbar durch die Trennung derselben, seine eigne Theorie auffinden. Dieses läßt sich dadurch bewerkstelligen, wenn wir die Einwürfe gegen die Ideenlehre, welche Plato für gegründet hält, als eben so viele Vorstellungsarten ansehen, welche er wirklich von seiner Theorie ausgeschlossen hatte, und in den Beantwortungen der Einwürfe diejenigen Gedanken heraus heben, wodurch er den Schwierigkeiten auszuweichen glaubte. Ich muß hier noch etwas über einen besondern Umstand erinnern. Es scheint bei dem ersten Anblick sehr sonderbar, daß Plato nicht auf denjenigen Vorstellungen bestehet, wodurch, wie er glaubte, die Einwürfe widerleget werden konnten, sondern sie nur andeutet, und sogleich wieder fahren läßt, als wären es nur flüchtige vorübergehende Einfälle. Und es scheint, als wenn er noch gar nicht mit sich selbst über die bestimmte Bedeutung der Ideen einig gewesen sei, woher es denn komme, daß er sich vom Parmenides von einer Vorstellungsart zur andern hinreißen läßt. — Wenn Plato hier die Absicht gehabt hätte, seine eigne Theorie gegen mögliche Einwürfe zu vertheidigen, so würde sich sein Verfahren in dieser Disputation gar nicht erklären lassen. Allein da nicht dieß sein Zweck war, sondern die Darstellung der Schwierigkeiten, welche mit andern von der seinigen verschiedenen Vorstellungsarten unzertrennlich verknüpft sind, so konnte er zwar seine eigne Theorie in bloßen Winken an-

deuten; aber sie ausführlicher zu entwickeln und zu behaupten, lag dießmal außer seinem Wege.

Wir müssen hier noch einem Einwurf begegnen, der uns in dem Verfolg unsers Weges hinderlich werden könnte, indem er die Richtigkeit desselben in Anspruch zu nehmen scheint. Wenn ihr, könnte man einwenden, alle Widersprüche und Schwierigkeiten von der Ideenlehre trennet, so ist es freilich eine sehr leichte Arbeit, ein zusammenhängendes mit sich selbst einstimmiges Gebäude aufzuführen; allein es bleibt noch immer sehr problematisch, ob es das Ideensystem des Plato ist, ob er seine Begriffe und Sätze eben so bestimmt und mit einander verknüpft hat, daß er alle Schwierigkeiten entfernte. Wir haben dagegen nur zu zeigen, daß unser Verfahren von dem, welches sich Plato bey Behandlung dieses Gegenstandes zur Regel gemacht hatte, gar nicht verschieden ist, und daß er, nachdem er einmal von der Nothwendigkeit der Ideen überzeugt war, sich eine Theorie derselben erschuf, welche ihm von Seiten der Folgen und Gründe von allen Widersprüchen frei zu sein schien. Dieser Beweis ist aber sehr leicht; wir dürfen nur eine einzige Stelle anführen, die anstatt alles Beweises dienen kann. Hier ist sie. Allen andern Spitzfündigkeiten kannst du den Abschied geben. Fürchte, wie man sagt, deinen Schatten und deine Unwissenheit, und halte dich nur allein an diese sichere Voraussetzung (von der Realität der Ideen): und du kannst ruhig sein, wenn jemand diese Hypothese annimmt, und brauchst auf keine Einwendungen zu antworten, bis du alle Folgesätze, die sich daraus ergeben, betrachtet und untersucht hast, ob sie unter einander übereinstimmen oder sich widersprechen. Sollst du aber von der Hypothese selbst Rechenschaft geben, so wirst du eben so verfahren und einen höhern Grund nach dem andern aufsuchen, bis ein völlig be-

frie-

friedigender gefunden ist [20]). Plato betrachtet also die Ideenlehre aus einem gedoppelten Gesichtspunkt, als Hypothese und als ein Ganzes von bewiesenen Sätzen. In der erstern Rücksicht erfodert er Wahrheit und Uebereinstimmung der abgeleiteten Sätze, und in der zweiten, daß sich die Ideenlehre aus wahren, mit sich zusammenstimmenden höhern Sätzen ableiten lasse. Und dieses ist genug, um zu beweisen, daß er über die Ideen reiflich nachgedacht, und alle dahin gehörenden Sätze in ein zusammenhängendes System gebracht hatte. Wir haben uns also schon im Voraus gerechtfertiget, wenn wir dieses von allen fremden Vorstellungen abgesondert, herzustellen suchen.

Die Hauptpunkte, worauf alles ankommt, sind die drei Fragen, die auch Plato schon bestimmt angegeben hat: Giebt es wirklich Ideen? Was sind sie? In welchem Sinne kommt ihnen Realität zu? Und wie läßt sich das Verhältniß derselben zu den concreten Dingen, und dieser zu jenen denken? [21])

20) Phaedo S. 230. ει δε τις αυτης της υποθεσεως εχοιτο, χαιρειν εαυης αν, και υκ αποκριναιο, εως αν τα απ' εκεινης ορμηθεντα σκεψαιο, ει σοι αλληλοις ξυμφωνει η διαφωνει· επειδη δε εκεινης αυτης δεοι σε διδοναι λογον, ωσαυτως αν διδοιης, αλλην αυ υποθεσιν υποθεμενος, ητις των ανωθεν βελτιστη φαινοιτο, εως επι τι ικανον ελθοις.

21) Philebus S. 216. πρωτον μεν, ει τινας δει τοιαυτας ειναι μοναδας υπολαμβανειν, αληθως ουσας. ειτα πως αυ ταυτας, μιαν εκαστην ουσαν αει την αυτην, και μητε γενεσιν μητε ολεθρον προσδεχομενην, ομως ειναι βεβαιοτητα μιαν ταυτην. μετα δε τουτ', εν τοις γιγνομενοις αυ και απειροις ειτε διεσπασμενην, και πολλα γεγονυιαν θετεον, ειθ' ολην αυτην αυτης χωρις· ὁ δη παντων αδυνατωτατον φαινοιτ' αν, ταυτον και εν αμα εν ενι τε και πολλοις γιγνεσθαι.

Die erste Frage, giebt es Ideen, hängt von der Entscheidung der zweiten ab, was sind sie? Da aber die zweite problematischer ist als die erste, indem Plato fest überzeugt war, daß es Ideen gebe, hingegen ihr Wesen nicht so leicht bestimmt werden kann, so müssen wir mit der Erörterung der ersten anfangen. Wir setzen dabei den Begriff von den Ideen, der in der Folge erwiesen werden wird, voraus: Die Ideen sind die allgemeinen oder die Gattungsbegriffe, und die dadurch vorgestellten Dinge an sich.

Die Ideen können aus einem gedoppelten Gesichtspunkt angesehen werden, als eine Hypothese und als ein Lehrsatz, der sich aus Gründen ableiten läßt. In der erstern Rücksicht werden die Ideen unerwiesen zur Erklärung gewisser Erscheinungen und Fakta angenommen. Hier kommt alles darauf an, daß sie nicht allein an sich gedenkbar sind, sondern auch dasjenige, was aus ihnen erklärt werden soll, befriedigend erklären, und daß aus ihnen keine Ungereimtheiten und Widersprüche folgen. Diese Untersuchung müssen wir einstweilen aussetzen, bis wir die drei Fragen entschieden und gezeigt haben, in welchem Sinne sie Plato verstanden hat. Hier haben wir es vornehmlich mit denjenigen Gründen zu thun, welche dem Plato die Annahme der Ideen nothwendig zu machen schienen. Der Hauptgrund, worauf sich alles stützt, ist der: Ohne Ideen ist nicht nur keine Wissenschaft und wissenschaftliche Erkenntniß möglich, sondern auch selbst die Wirksamkeit des Verstandes, oder das Denken, ist ohne sie gar nicht gedenkbar. Wir besitzen nur dann Wissenschaft von einem Gegenstande, wenn wir das Besondere und Individuelle aus dem Allgemeinen ableiten, das heißt, wenn wir den Gattungsbegriff und die bestimmten Arten desselben erkennen. Von der Musik haben wir z. B. eine wissenschaftliche Erkenntniß, wenn wir den allgemeinen Begriff von den Tönen, der die gemeinschaftlichen Merkmale der Arten und Individuen,

duen, und die Begriffe von den Arten derselben, welche die gemeinschaftlichen Merkmale der Individuen ausdrücken, kennen. Durch den Gattungsbegriff erkennt man, wie alle einzelne Töne unter ein Geschlecht gehören, durch die Arten, auf wie vielerlei Weise er auf Individuen angewendet werden kann. Das erste bestimmt den Inhalt, das zweite den Umfang des Begriffs. Das will der Satz in der Platonischen Philosophie sagen: Eins ist Vieles und Vieles ist Eins. Die Individuen gehören durch ihre gemeinschaftlichen Merkmale unter ein Geschlecht, und ein Gattungsbegriff bekommt durch die bestimmten Arten, welche in ihm enthalten sind, Anwendung auf Individuen, die eine unbestimmte Vielheit enthalten, und daher τα πολλα, τα απειρα oder auch das απειρον heißen. [22]) Wenn also die Ideen die Gattungsbegriffe bedeuten, so ist ohne sie keine Wissenschaft von irgend einem Gegenstande möglich.

Es ist schon ein ursprüngliches Gesetz des Verstandes, worauf alles Denken beruhet, daß man das Mannichfaltige der Individuen auf Einheit, und die Einheit auf Vielheit zurückführe, oder mit andern Worten, zu der Mannichfaltigkeit der einzelnen Gegenstände einen Gattungsbegriff, und zu der Einheit desselben eine Mannichfaltigkeit der Arten und Unterarten aufsuche [23]). Es ist dieses ein Faktum des menschlichen Gemüthes, welches, insofern es in der Natur desselben gegründet ist, weder angefangen hat, noch je aufhören wird. Daher enthalten selbst die Begriffe Einheit und Vielheit, insofern die Merkmale in Einheit aufgenommen werden, die sich auf viele Gegenstände beziehen. Denken ist so viel als den Inhalt und den Umfang des Begriffes bestimmen, die Merkmale aufsuchen, welche den Inhalt ausmachen,

und

22) Philebus S. 219 seq. Parmenides S. 89, 90.

23) Philebus S. 217.

und die Gegenstände angeben, auf welche sie sich beziehen; die Gegenstände selbst von dem Begriff unterscheiden, und die Verbindung zwischen beiden deutlich erkennen. [24]) Daher ist es nicht möglich zu denken, wenn es keine allgemeinen Begriffe giebt, d. h. solche, welche sich auf mehrere Gegenstände beziehen, die ihren Umfang ausmachen.

Das Denken läßt sich auch so erklären: die Vorstellung eines Objektes unter einen Begriff subsumiren, oder urtheilen, und Urtheilen ist nichts anders als das Verhältniß, die Verbindung zwischen zwei Begriffen bestimmen. Wenn daher die Begriffe nicht verbunden oder nicht verbindbar sind, so ist kein Urtheilen und kein Denken möglich. Die wirkliche oder mögliche Verbindung der Begriffe beruhet aber darauf, daß die Begriffe der Quantität nach verschieden sind, oder daß es allgemeine Begriffe giebt, die einen Umfang haben, in welchem andere niedere enthalten sind. Die untern Begriffe lassen sich nicht deutlich ohne den obern oder allgemeinen denken. Man kann zum Beispiel nicht bestimmen, was eine besondere Art der Wissenschaft ist, wenn man nicht weiß, worin das Wesen der Wissenschaft überhaupt bestehet. Was dem obern Begriff zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu, oder widerspricht den niedern, welche seinen Umfang ausmachen. Daher enthält der allgemeine Begriff die Regel von den unter ihm enthaltenen Begriffen, d. h. er bestimmt den Grund, warum wir, und die Regel, nach welcher wir andere unter ihm subsumiren. Den all-

24) de republ. V. S. 59. ὁ τανανπιχ τητων, ἡγυμενος τε τι αυτο καλον, και δυναμενος καθορᾳν και αυτο και τα εκεινυ μετεχοντα, και υτε τα μετεχοντα, αυτο, υτε αυτο, τα μετεχοντα ἡγυμενος, ὑπαρ ἢ οναρ αυ και ὅτος δοκει σοι ζην; — τυτυ μεν την διανοιαν, ὡς γιγνωσκαντος, γνωμην αν ορθας φκιμεν ειναι.

allgemeinen Begriff von den besondern, und die Arten von dem Gattungsbegriff aufsuchen, das heißt untersuchen, in wie fern die Begriffe mit einander in Verbindung stehen. Also ohne allgemeine, oder Gattungsbegriffe, das heißt ohne Ideen, ist weder das Denken, noch die Dialektik, welche die Wissenschaft der Regeln des Denkens ist, möglich, und ohne diese ist keine andere Wissenschaft gedenkbar [25]).

So unentbehrlich die Ideen zu allem wissenschaftlichen Gebrauch der Vernunft und zum Denken überhaupt sind, eben so nothwendig sind sie zur Erkenntniß. Sie enthalten die Bedingungen einer gewissen Art von Erkenntniß, nehmlich der Dinge an sich, welche eigentlich Erkenntniß im strengen Sinne heißt. Dieser Hauptsatz beruhet auf folgenden Momenten. Wir erkennen einen Gegenstand, wenn wir sein objektives Sein bestimmen. Dieses geschiehet durch ein Urtheil, in dem wir ein Prädicat mit einem Subjekte verbinden. Wir subsumiren alsdann einen Gegenstand unter einen Begriff, z. B. eine Blume unter den Begriff Schönheit, und sagen dann, die Blume ist schön. So urtheilet auch der gemeine Verstand, ohne sich um die Gründe dieser Urtheile zu bekümmern. Aber die räsonnirende Vernunft kann sich dieser Frage nicht enthalten; sie will den Grund von diesem Verfahren des Verstandes wissen. Aus der Erfahrung oder Wahrnehmung läßt sich kein befriedigender Grund angeben, diese Frage zu beantworten. Wenn man sagt; dieser Gegenstand ist schön wegen seiner Farbe, oder wegen seiner Gestalt, so erneuert sich immer wieder die Frage, warum ist diese schön. Der Grund der Schönheit kann nicht in diesen Beschaffenheiten selbst liegen; denn eine Farbe oder Gestalt kann eben so gut häßlich als schön sein. Aber eben so wenig läßt er sich

in

25) Theaetet. S. 57, 58. Phaedo S. 226, 236. Sophista S. 274, 276. de republic. XII. S. 225—227.

dem Gegenstande, dem die Schönheit beigeleget wird, aufsuchen; denn eben dasselbe Ding, das wir jetzt für schön erkennen, erscheint ein andermal als häßlich [26]).

Es ist also einleuchtend, daß in dem Felde der Erfahrung keine befriedigende Antwort auf die Frage gefunden werden kann: was der Grund von diesen Urtheilen, oder dieser Verbindung eines Prädicats mit einem bestimmten Subjekte sei. Er muß in etwas liegen, das von allen Gegenständen in concreto verschieden ist. Und so etwas finden wir wirklich in unserm Vorstellungsvermögen selbst. Von allem, was sich denken läßt, giebt es einen Begriff, welcher die unveränderlichen, allgemeinen Merkmale aller derjenigen Gegenstände enthält, welche unter dem Begriffe stehen, und mit ihm gleichen Nahmen führen. Dieser Begriff setzt zu seiner Erklärung nichts weiter voraus, denn über ihn giebt es keinen Begriff weiter; aber alle Gegenstände, die unter ihm stehen, setzen ihn voraus. Wenn man fragt, warum ist dieser Gegenstand schön, so kann man antworten, weil an ihm die Merkmale sich finden, welche der Begriff von der Schönheit an sich enthält. Aber die Frage: warum ist das schön, was durch diesen Begriff bestimmt wird, hat keinen Sinn mehr. Durch einen solchen Begriff oder Idee sind wir also in den Stand gesetzt, die Frage zu beantworten, warum ein Prädicat mit einem bestimmten Gegenstande verbunden wird [27]).

Die Idee enthält die allgemeinen, unveränderlichen und nothwendigen Merkmale von allen Gegenständen,

26) Phaedo. S. 227, 228. Hippius maior. 1ster B. S. 21. seq. de republica V. S. 64.

27) Phaedo S. 227, 179. Parmenides S. 82, 83. ὁταν πολλ' αττα μεγαλα δοξῃ σοι ειναι, μια τις ισως δοκει ιδεα αὐτη ειναι επι παντα ιδοντι, ὁθεν ἑν το μεγα ἡγῃ ειναι. de republ. VI. S. 116. de legibus XII, 222, 226.

den, die unter dem Begriff stehen. Die Gegenstände selbst können wechseln, Bestimmungen verlieren und andere dagegen bekommen. Ein schöner Gegenstand kann häßlich werden, ja er kann sogar selbst aufhören zu sein, und ein anderer an seiner Stelle entstehen. Während dieses beständigen Wechsels bleibt doch immer die Idee der Schönheit unveränderlich. Sie ist die Regel, nach welcher wir jeden Gegenstand als schön beurtheilen, und wir könnten nicht durch sie urtheilen, wenn sie sich selbst veränderte. Denn wenn wir verschiedene Gegenstände für schön halten, so legen wir ihnen einerlei Prädicat bei, welches nicht geschehen könnte, wenn sich der Begriff der Schönheit an sich änderte. Wir sind uns auch der Einheit des Begriffes bewußt; die Merkmale desselben sind nothwendig, weil mit Veränderung eines Merkmales der Begriff selbst zernichtet würde [28]).

Wenn alle Dinge in beständiger Veränderung sind; wenn keine Bestimmung oder Eigenschaft beharrlich ist, sondern jede alle Augenblicke wechselt, so ist gar keine Erkenntniß möglich. Denn man kann alsdann keinem Dinge ein bestimmtes Sein oder eine Eigenschaft beilegen; während man das Urtheil aussagte, würde es sich schon verändert haben, und nicht mehr derselbe Gegenstand sein. Wenn alles in der Natur veränderlich ist, so ist kein Urtheil, keine Definition und Erklärung eines Dinges möglich, und damit wird alle Erkenntniß aufgehoben. Diese Unmöglichkeit findet aber nur dann statt, wenn die Veränderlichkeit der Dinge allgemein ist, wenn sie sich nicht allein auf die Objekte, sondern auch auf die Vorstellungen des erkennenden Subjekts erstrecket. Die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntniß sind also die Identität der Gegenstände, welche, und die Identität des Erkenntnißvermögens, durch welches sie erkannt wer-

28) Phaedo S. 179. Timaeus S. 348. Cratylus S. 345, 346.

werden. Beide Bedingungen werden durch die Ideen erfüllet, indem sie selbst unveränderliche Begriffe sind, und einen Gegenstand vorstellen, welcher ohne allen Wechsel ist. Nur in Rücksicht auf diese ist es möglich, von einem veränderlichen Dinge zu sagen: es ist etwas [29]).

Wenn wir diese Gedanken mit einander vergleichen, so ergiebt sich folgendes Resultat. Das Veränderliche und Zufällige läßt sich ohne das Absolute und Nothwendige nicht denken und also auch nicht erkennen. Wenn es also eine Erkenntniß giebt, so muß es auch etwas Absolutes und Nothwendiges geben. Daß wir uns Gegenstände vorstellen, und sie denken, ist eine unwidersprechliche Thatsache; es folgt also nothwendig, daß das Absolute und Unveränderliche, ohne welches das Vorstellen und Denken der Gegenstände nicht möglich wäre, vorhanden sein muß. Da nun unter den Ideen das Absolute gedacht wird, so erhellet ihre Nothwendigkeit, weil ohne sie keine Erkenntniß sein würde.

Dieses ist der logische Gesichtspunkt des Plato. Er ging von dem Begriff der Wissenschaft und der Erkenntniß aus, und schloß aus der nothwendigen Bedingung derselben, einer absoluten und nothwendigen Einheit des Veränderlichen und Bestimmbaren, auf das wirkliche Dasein derselben. Zur Wissenschaft ist erfoderlich die Ableitung des Mannichfaltigen einer Erkenntniß aus einem Princip, das selbst keiner weitern Ableitung bedarf. Die wissenschaftliche Erkenntniß der Gegenstände erfodert nicht weniger Principia, aus denen das Besondere und Bedingte abgeleitet werden kann. Dieses leisten nun die Ideen in beiden Rücksichten. Als die allgemeinsten Begriffe, welche alle andere unter sich haben, da sie unter keinem andern stehen, sind sie zu den Principien der Wis-

29) Aristot. Metaphys. XII, 4. Cratylus S. 345, 346. de legib. XII. S. 222.

Wissenschaft überhaupt tauglich, und als die obersten Gattungsbegriffe der Dinge außer uns, müssen sie als die Grundsätze der Erkenntniß derselben angesehen werden. Die Annahme der Ideen ist jezt nur noch problematisch und bedingt, unter der Voraussetzung nehmlich, daß es eine Wissenschaft und Erkenntniß giebt. Da aber die Voraussetzung aufhört, eine bloße Hypothese zu sein; da zum wenigsten die menschliche Vernunft darnach ringt, und sie wirklich zu machen sucht, wobei die Möglichkeit schon vorausgesezt wird: so bekommt die problematische Nothwendigkeit der Ideen eine assertorische Gewißheit. Es giebt Ideen, denn sonst würde keine Wissenschaft und Erkenntniß wirklich sein.

Wenn man nun einen Beweis für diese Behauptung fodert, daß Plato diesen logischen Gesichtspunkt, und zwar vorzüglich, vor Augen hatte, so darf man nur einige Stellen, die wir schon übersezt haben, betrachten, und es wird dann nicht der geringste Zweifel übrig bleiben. So sagt Parmenides unter andern, Sokrates (oder Plato vielmehr) scheine das für den Hauptgrund der Ideen anzusehen, daß, wenn man keine Ideen annimmt, alles wissenschaftliche Denken unmöglich sei. Sokrates bejahet es, nicht als eine Vermuthung, sondern als Wahrheit [30]). Auch die Stelle spricht laut dafür, wenn Parmenides sagt, Sokrates sei aus dem Grunde von den Ideen überzeugt, weil es nur durch einen Begriff von der Größe möglich sei, von vielen Gegen-

30) Parmenides S. 89, 90. Αλλα μεν τοι, ει δη γε τις, ω Σωκρατες, αυ μη εασει ειδη των ονταν ειναι, εις παντα τα δη νυν και αλλα τοιαυτα αποβλεψας, μη δε δριειται ειδος ενος εκαστυ, ηδε οποι τρεψει την διανοιαν εξει, μη εων ιδεαν των οντων εκαστυ την αυτην αει ειναι· και ουτω την τυ διαλεγεσθαι δυναμιν παντα πασι διαφθερει. τυ τοιυτυ μεν υν μοι δοκεις και μαλλον ησθησθαι. — Αληθη λεγεις, φαναι.

genständen zu urtheilen, sie seien groß [31]). Dieser Grund schien dem Plato auch so wichtig zu sein, daß ihn um dessen willen alle Schwierigkeiten und scheinbare Ungereimtheiten nicht bestimmen konnten, einen Satz aufzugeben, der alle Wissenschaft und Erkenntniß begründete; sondern er war überzeugt, daß er auf eine solche Weise erklärt und bestimmt werden könne und müsse, welche ein mit sich und andern Wahrheiten vollkommen übereinstimmendes System gewähre.

Der Grund, welcher den Plato nöthigte, Ideen anzunehmen, erstreckt sich sowohl auf das Gebiet der speculativen als der praktischen Vernunft. Es ist nicht allein nothwendig, um die sittlichen oder unsittlichen Handlungen der Menschen zu beurtheilen, und sie für das zu erkennen, was sie sind, daß der Verstand eine feste unabänderliche Regel habe, die ihn bei diesem Urtheilen leitet; sondern es muß auch ein inneres Princip da sein, wodurch die Handlungen ihre moralische Beschaffenheit erlangen. Was die Regel zu Beurtheilung der Handlungen betrifft, so kann sie kein Begriff sein, der aus einem von Außen gegebenen Stoffe entstehet. Denn die Urtheile: diese oder jene Handlung ist gut, sittlich, tugendhaft u. s. w. setzen immer die Frage voraus: warum sind sie es? In den äußern Handlungen selbst (ihrem Materiale) ist kein Merkmal anzutreffen, durch welches die sittlichen von den unsittlichen könnten unterschieden werden. Hierzu kommt noch dieses: da wir viele individuelle Handlungen unter eine Klasse, z. B. Gut, Böse, Sittlich, Unsittlich, bringen, so muß es einen allgemeinen Begriff geben, der das Prädicat in allen beson-

31) Parmenides S. 82. Οιμαι σε εκ τυ τοιυδε ἑν ἑκαστον εἰδος οιεσθαι ειναι, ὁταν πολλ' αττα μεγαλα δοξῃ σοι ειναι, μια τις ισως δοκει ἰδεα αὑτη ειναι, ὁπι παντα ἰδοντι, ὁθεν ἑν τε μεγα ἡγῃ ειναι.

besondern Urtheilen dieser Art bestimmet [32]). Dieser Begriff, der die Merkmale enthält, welche allen Arten und einzelnen Handlungen, die unter ihm begriffen sind, zukommen, oder der Gattungsbegriff kann nicht aus der Erfahrung sein; denn ihm entspricht kein Gegenstand der Erfahrung vollkommen, und er macht die Erfahrung erst möglich. Diese moralischen Begriffe müssen übersinnliche, reine Begriffe sein, welches auch schon daraus erhellet, daß man sie unabhängig von jeder Erfahrung aus dem Bewußtsein jedes Menschen entwickeln kann; welches nicht geschehen könnte, wenn sie nicht in einem Vermögen der Seele a priori vorhanden wären [33]).

Aber nicht allein zur Beurtheilung der Handlungen in Ansehung ihrer moralischen Beschaffenheit, sondern auch selbst zum sittlich Handeln ist ein inneres Princip nothwendig. Denn die Sittlichkeit bestehet in der Unterordnung aller Maximen und Handlungen, die sich auf die Sinnlichkeit beziehen, unter das eigentlich Menschliche oder vielmehr Göttliche in dem Menschen, oder mit andern Worten, in dem durchgängigen Bestimmtwerden durch die Vernunft, um der Vernunft willen. Die Handlungen und Maximen bekommen nur um dieses Verhältnisses willen die Benennung von sittlichen oder unsittlichen [34]). Sittlich

32) de republic. VI. S. 88. Eutyphro 1 B. S. 11, 13. Phaedo S. 171.

33) Meno 351. Gorgias 4 B. S. 55, 56. Phaedo 171. Theaetet. S. 142.

34) de republic. IX. S. 276. καλα, τα ὑπο τῳ ανθρωπῳ; μαλλον δε ισως τα ὑπο τῳ θειῳ τα θηριωδη ποιουντα της φυσεως. de republ. IV. B. VI. S. 372, 374. de legib. I. 8ter B. S. 45. μια γαρ φησιν ὁ λογος δειν των ἑλξεων ξυνεπομενον αει, και μηδαμη ἀπολειπομενον ἐκεινης, ανθελκειν τοις αλλοις νευροις ἑκατον. ταυτην δ' αυτε την τε λογισμε ἀγωγην ξυνακην και ἱερᾳ.

Handeln ist also nur dadurch möglich, daß man die in der Vernunft bestimmten Begriffe von der Sittlichkeit — welches die Ideen sind — zu den Bestimmungsgründen aller Handlungen macht, und ihnen alle andere Rücksichten unterordnet. Durch diese Idee der Sittlichkeit wird der höchste Zweck für den Menschen bestimmt, welcher nur ein einziger sein kann. Wenn der Mensch diesen immer vor Augen hat, und um seinet willen allein handelt, so ist er ein guter, sittlicher Mensch, und bringt dadurch in alle seine Handlungen und Maximen eine Einheit und Harmonie, welche ohne diese Ideen nicht möglich wäre [35]).

Dieses sind die Gründe, welche den Plato bestimmten, Ideen anzunehmen. Sie laufen alle darauf hinaus, daß sie zu allem Gebrauch der Vernunft, sowohl theoretischen als praktischen, unentbehrlich nothwendig sind. Man findet noch einen andern Beweisgrund für die Nothwendigkeit der Ideen, welcher unmittelbar aus der Natur des Vorstellungsvermögens genommen ist. Er lautet so: Wenn die Begriffe und Urtheile des empirischen Verstandes und die der Vernunft von einander verschieden sind, so giebt es Gegenstände an sich, die nicht empfunden, nur allein durch die Vernunft gedacht werden können; sind sie aber einerlei, so giebt es keine andern Gegenstände, als die wir durch die äußern Sinne wahrnehmen, d. h. körperliche. Nun aber sind die beiden Arten von Vorstellungen verschieden. Denn es sind zwei Arten von besonderer Beschaffenheit, indem die Vorstellungen der Vernunft auf Gründen beruhen, die eine feste unerschütterliche Ueberzeugung gewähren, die Vorstellungen des empirischen Verstandes hingegen (oder die sinnlichen) auf keine Vernunftgründe gestüzt eine bloß wahrscheinliche Evidenz (Glauben) begründen, die

noch

35) de legib. XII. 9ter B. S. 221. de republica III. S. 290, 291. de republica IV. S. 350.

noch außerdem sehr wandelbar ist. Es muß also auch Gegenstände an sich geben, die nur durch die Vernunftbegriffe gedacht, nicht empfunden werden können [36]). Dieses Räsonnement gründet sich auf ein an sich richtiges aber von dem Plato mißverstandenes Gesetz des Vorstellungsvermögens, dieses nehmlich, daß durch jede Vorstellung ein Gegenstand vorgestellt wird. Er unterscheidet nehmlich nicht den a priori und den empirisch gegebenen Stoff der Vorstellungen; da durch den leztern ein Gegenstand, der von allen Vorstellungen und den Formen des Vorstellungsvermögens verschieden ist, ein Gegenstand in dem strengsten Sinne, durch den erstern aber nur die in dem Vorstellungsvermögen gegründeten Formen der Vorstellungen vorgestellet werden. Es ist unstreitig wahr, daß durch die Begriffe der Vernunft ein Gegenstand vorgestellt wird; aber ohne die objektive und subjektive Realität unterschieden zu haben, kann man nicht behaupten, daß jener auch außer uns Realität habe. Kurz, Plato hatte diesen Unterschied übersehen, und schloß weiter, daß die Gegenstände der Vernunftbegriffe ganz anders beschaffen sein müssen, als diejenigen sind, welche wir durch die sinnlichen Vorstellungen kennen, weil die Vorstellungen der Sinnlichkeit und der Vernunft so sehr von einander abweichen. Ein Gegenstand, so wie er durch die Sinnlichkeit vorgestellt wird, ist veränderlich und einem beständigen Wechsel ausgesezt;

36) Timaeus S. 347. ει μεν νυς και δοξα αληθης εστον δυο γενη, παντα παισιν ειναι καθ' αυτα ταυτα, ανοιςθητα υφ' ημων, ειδη νοουμενα μονον· ει δ' ως τισι φαινεται, δοξα αληθης νυ διαφεροιτο μηδεν, παντ' οποσα αν δια τυ σωματος αιςθανωμεθα, θετεον βεβαιοτατα. δυο δη λεκτεον εκεινω, διοτι χωρις γεγονατον, ανομοιως τε εχετον. το μεν γαρ αυτων δια διδαχης, το δ' υπο πειθυς ημιν εγγιγνεται. και το μεν, αει μετα αληθυς λογυ· το δε, αλογον. και το μεν ακινητον πειθοι, το δε, μεταπειτον.

da er hingegen durch die Vernunft nach seinen unveränderlichen Merkmalen vorgestellt wird. Aus der Veränderlichkeit und dem Widerstreite der sinnlichen Vorstellungen schloß er, daß wir durch sie nicht den eigentlichen Gegenstand, wie er an sich ist, erkennen, sondern nur wie er uns erscheinet. Sie sind gleichsam nur Abbildungen in dem Spiegel unserer Sinnlichkeit, welche ungeachtet der Einheit und Identität des Objekts doch eine unendliche Mannichfaltigkeit zulassen. Hingegen die Unveränderlichkeit der Vernunftbegriffe führt dahin, anzunehmen, daß der durch sie vorgestellte Gegenstand der eigentliche Gegenstand ist, so wie er an sich unabhängig von allen veränderlichen Farben der Sinnlichkeit gedacht wird.

Es folgt also hieraus, daß die Ideen nichts weiter sind als die Vernunftbegriffe oder Gattungsbegriffe, und die dadurch vorgestellten Gegenstände, welche Plato für die Dinge an sich hielt. Und hierdurch ist die oben gegebene Erklärung von den Ideen gerechtfertiget. Der Sinnlichkeit sprach Plato das Vermögen ab, die Dinge zu erkennen, wie sie an sich sind, weil dieser Erkenntniß der Charakter der Unveränderlichkeit, Unwandelbarkeit und Beständigkeit mangelte. Diese Merkmale fand er in den Vorstellungen der Vernunft, und er hielt die Vernunft deswegen für das eigentliche Erkenntnißvermögen. Daher sagt er, die Vorstellung der Vernunft sei zwar nicht das Objekt selbst, aber sie komme ihm doch am nächsten; d. h. die Merkmale der Vernunftbegriffe entsprechen den Merkmalen des Gegenstandes am meisten. Es ist nicht schwer zu erklären, wie Plato auf dieses System kam. Die meisten Philosophen vor ihm hatten den Grundsatz angenommen, die Dinge seien das, was sie uns durch die Sinne erscheinen, nehmlich Dinge, welche in einem unaufhörlichen Wechsel von Bestimmungen sind. Sie machten, wie Plato sehr gut erinnert, eine subjektive Beschaffenheit ihres Vorstellens zum objektiven Wesen der Dinge selbst; die Dinge, glaubten

sie

sie, müßten sich unaufhörlich verändern, weil ihre Vorstellungen von den Gegenständen niemals dieselben waren [37]). Diese Behauptung widersprach nun manchen klaren Aussprüchen der Vernunft, die durch das Bewußtsein für das unveränderliche Sein der Gegenstände zu sprechen schien. Wenn sich die Gegenstände alle Augenblicke verändern, wie ist es möglich, sie doch immer unter einen Begriff zu ordnen? Es ist ein Gesetz der Vernunft, einem Gegenstande, ungeachtet seiner Veränderungen, Einheit und daher auch Unveränderlichkeit beizulegen, etwas Beharrliches zu denken, was bei allem Wechsel dasselbe bleibt, und an dem das Veränderliche nur vorgehen kann. Die Behauptung, daß die Dinge alles das sind, was sie uns erscheinen, streitet mit dem ersten Gesetz des Denkens, vermöge dessen einem Gegenstande nicht zwei widersprechende Prädicate beigelegt werden können, welches aber unvermeidlich geschehen muß, wenn wir die Dinge an sich durch die Anschauungen und Empfindungen erkennen. Durch eben dieselbe Behauptung wird die Vernunft ihrer schönsten Erkenntniß beraubt, nehmlich der praktischen Wahrheiten, welche nicht durch die Sinnlichkeit, sondern nur allein durch die Vernunft erkannt werden. Kurz, das Veränderliche kann nicht den Charakter des Wesens der Dinge an sich sein, sondern die Unveränderlichkeit. Nun erkennen wir das Veränderliche durch die Sinne und den empirischen Verstand, das Unveränderliche aber durch die Vernunft. Also erkennen wir nur allein durch die Vernunft die Dinge, wie sie an sich selbst sind. Die Vorstellungen der Vernunft, das ist die Gattungsbegriffe oder Ideen, sind also die Vorstellungen von den Dingen an sich; die durch dieselben bestimmten (die gedachten) Gegenstände sind die Dinge an sich selbst.

37) Cratylus 3ter B. S. 286.

Hieraus lassen sich nun alle die Eigenheiten erklären, welche Plato den Ideen beileget. Sie sind eigentlich Merkmale von den Begriffen der Vernunft, werden aber auch auf die dadurch vorgestellten Gegenstände übergetragen.

Die Idee ist der höchste Gattungsbegriff, d. h. die Einheit der Merkmale, welche allen Gegenständen eines Geschlechts zukommen. Es giebt also nur einen solchen Begriff, und allen Individuen eines Geschlechts liegt nur ein Ding an sich zum Grunde. So mannichfaltig auch die Anzahl der Individuen ist, welche wir Menschen nennen, so haben sie doch alle gewisse gemeinsame Merkmale an sich, durch die es möglich ist, sie alle unter ein Geschlecht zu zählen. Durch diese Merkmale sind sie alle Menschen, durch die andern, die ihnen noch zukommen, sind sie Menschen von dieser Art. Der Gattungsbegriff, die Idee, befaßt diese Merkmale zusammen, er enthält also die eigentlichen wesentlichen Charaktere der Menschheit. Der durch sie bestimmte Gegenstand ist der eigentliche Mensch, der Mensch an sich [38]). Also ist nicht das Individuum eines Gattungsbegriffs, sondern der durch den Gattungsbegriff bestimmte Gegenstand, die Idee, das Ding an sich (αυτο εκαστον) [39]).

Die Dinge an sich können nicht angeschaut, nur gedacht werden. Denn die Ideen, durch welche die Dinge an sich vorgestellt werden, sind Begriffe, welche die allgemeinen und wesentlichen Merkmale aller derjenigen Gegenstände enthalten, welche unter der Gattung enthalten sind. Das Allgemeine läßt sich aber nur denken, durch die Sinne erfahren wir hingegen nur das Einzelne [40])

Die

38) de republ. X. S. 278. V. S. 57, 58.
39) de republ. V. S. 66.
40) de republica VI. S. 116. και τα μεν δη ὁρατα φαμεν, νοητα δ' ου· τας δ' αυ ιδεας νοητας μεν, ὁρατας δ' ου. Timaeus S. 348. Phaedo S. 179.

Die Ideen und die durch sie bestimmten Gegenstände sind unveränderlich. Denn sie sind die Inbegriffe von den wesentlichen Merkmalen, die als das nothwendige Sein der Dinge gedacht werden, und daher selbst nicht ändern können. Der durch sie bestimmte Gegenstand ist von allem unabhängig; er ist nur durch sich selbst bestimmt. Die Ideen und ihre Gegenstände sind von allen denen im Raume befindlichen Dingen verschieden, welche allein dem Wechsel unterworfen sind [41]).

Da die Ideen keine Gegenstände des äußern Sinnes sind, so werden ihnen auch alle Prädicate, die sich auf äußere Anschauungen beziehen, abgesprochen. Sie sind unkörperlich, ohne Farbe und Gestalt und ohne Ausdehnung [42]). Sie sind einfach, nicht zusammengesezt, daher auch nicht theilbar und auflösbar. Dieses muß im Gegensatz der körperlichen Gegenstände verstanden werden. Diese Einfachheit schließt nicht an sich ein Mannichfaltiges aus, sondern nur ein außer einander befindliches Mannichfaltige, unter der Form des äußern Sinnes. Die Idee kann aus Merkmalen bestehen, die sich unterscheiden lassen; aber sie machen zusammengenommen ein Ganzes aus von ganz anderer Art als ein ausgedehntes Ganze [43]). Sie entstehen und vergehen nicht. Sie sind ohne alle Veränderung, und können das Gegentheil von dem nicht werden, was sie sind [44]). An sich sind die Ideen Einheiten (ἑνάδες, μονάδες) nicht allein deswegen, weil sie

41) Timaeus S. 348, 301. Phaedo S. 178, 236. Cratylus S. 345.

42) Phaedrus 10ter B. S. 322. ἡ γαρ αχρωματος τε και ασχηματιστος και αναφης ὑσια ὀντως ὑσα ψυχης κυβερνητη, μονῳ θεατῃ νῳ χρηται. de republ. V. S. 65.

43) Phaedo S. 180, 182, 190. Timaeus S. 348.

44) Timaeus S. 348. Phaedo 178, 236. Timaeus 301, 302.

numerische Einheit als Gattungsbegriffe besitzen, sondern auch deswegen, weil sie die Form sind, welche allen concreten Dingen desselben Geschlechts zukommen muß, und wodurch sie unter ein Geschlecht gehören. Daher ist das Eine ἓν oder Einheit die oberste Gattung, unter welcher alle Ideen stehen; die Vielheit τα πολλα, (auch απειρον) die Gattung der Materie und alles Stoffes, worauf sich Ideen beziehen, durch deren Vereinigung concrete Dinge, Individuen (τα πολλα) entstehen [45]).

Wir kommen endlich auf die dritte Frage: Wie ist das Verhältniß zwischen den Ideen und den concreten Dingen? Hierüber drückt er sich so aus. Es giebt von allen Dingen einen Gattungsbegriff und ein Gattungswesen (Ding an sich), und alle andere Dinge bekommen ihre Prädicate durch die Mittheilung der Ideen. Wenn es z. B. außer der eigentlichen Urschönheit noch etwas Schönes giebt, so ist es nur deswegen schön, weil es an der Urschönheit Theil hat oder nimmt. Die Urschönheit ist die Ursache von der Schönheit in allen andern von ihr verschiedenen Dingen, man mag sich dieses Verhältniß als Gegenwart oder als wirkliche Theilnahme, oder wie man sonst will, erklären [46]).

Dieses Verhältniß ist von doppelter Art, logisch und metaphysisch. In der logischen Bedeutung verhalten sich die Ideen zu den untern Begriffen, wie der Grund

45) Philebus S. 216. Aristoteles Metaphysic. l. c. 6. τα γαρ ειδη τω τι εστιν αιτια τοις αλλοις, τοις δ' ειδεσι το ἓν.

46) Phaedo S. 227. φαινεται γαρ μοι, ειτι εστιν αλλο καλον πλην αυτο το καλον, ηδε δι' ἓν αλλο καλον ειναι, η διοτι μετεχει εκεινου του καλου. — τουτο δε ἁπλως και ατεχνως και ισως ευηθως εχω περ' εμαυτω, ὁ'τι ὑπ αλλο τι ποιει αυτο καλον, η εκεινου του καλου ειτε παρουσια, ειτε κοινωνια, ειτε ὁπη δη και ὁπως προσγενομενη· ου γαρ ετι τουτο διϊσχυριζομαι, αλλ' ὁτι τω καλω παντα τα καλα γιγνεται καλα.

Grund zu dem Gegründeten. Was in dem allgemeinen Begriff enthalten ist, das gilt auch von allen Objekten, welche zur Sphäre desselben gehören. Nach den Gesezzen des Denkens ist die menschliche Vernunft, um den Erkenntnissen Vollständigkeit, Einheit und Gründlichkeit zu geben, genöthiget, alles unter Geschlechtsbegriffe zu subsumiren. In dieser Rücksicht sind die Ideen oder die Gattungsbegriffe, weil sie die höchsten sind, die Gründe von der gesammten Sphäre einer Erkenntniß, in so fern sie gedacht wird; denn in ihren Merkmalen muß der Grund zu finden sein, warum ein Objekt unter den Begriff gehöre oder nicht gehöre, warum ihm das Prädicat beigelegt oder abgesprochen werde [47]). Von dieser Seite hat die Ideenlehre keine Schwierigkeit.

Die größten Schwierigkeiten, die von jeher die Platonische Philosophie in Dunkelheit gehüllet haben, betreffen das metaphysische Verhältniß der Ideen. Nicht zufrieden, daß die Ideen in dem logischen Gebrauche die höchsten Principe für das Denken sind, suchte Plato noch überdies Gründe, woraus er sich befriedigend erklären könnte, daß die Individuen eines Gattungsbegriffes unter demselben stehen, oder woher es komme, daß ihnen allen die Merkmale des Gattungsbegriffes zukommen. Die Ideen oder die in dem Gattungsbegriff enthaltenen Merkmale hielt er für das Wesen aller Dinge, worauf der Begriff angewendet wird; sie waren die Begriffe der reinen Vernunft, nicht aus Erfahrung geschöpft; und doch kamen sie gewissermaßen in den Gegenständen wieder vor. Der Mensch an sich ist eine Idee; und doch müssen die wesentlichen Merkmale der Menschheit, die sie enthält, in allen Individuen von

Men-

47) de legib. XII. S. 226. ἀρ' ὃν ἀκριβέστερον σκέψιν ἕτεον, περὶ ὅτων γιγνοιτο, ἢ τὸ πρὸς μιαν ἰδεαν ἐκ των πολλων καὶ ἀνομοιων δυνατον εἶναι βλεπειν;

Menschen angetroffen werden, sonst wären sie keine Menschen, und gehörten nicht in die Sphäre des Gattungsbegriffes.

Plato wählte sich eine Hypothese, um dieses Verhältniß der Ideen zu den concreten Dingen zu erklären, und befolgte darin die Maxime, daß, wenn etwas von einer Seite ausgemacht ist, die Vernunft berechtiget ist, zur völligen Erklärung eine Hypothese so lange anzunehmen, bis ihr Streben nach Einsicht völlig befriediget ist 49). Und da er einmal angefangen hatte, das Sinnliche aus dem Uebersinnlichen zu erklären, so blieb er auch dem Gange seiner Vernunft bei Abfassung dieser Hypothese getreu. Er glaubte die Gründe der Sinnenwelt in den Ideen, dem Inbegriff der Verstandeswelt, gefunden zu haben; hier und nirgend anders dürfte er die Ursache von der Zusammenstimmung der Dinge, die in der Erfahrung vorkommen, mit den Ideen, suchen. Und welches Wesen konnte die Vernunft für vermögend halten, als das absoluteste, von welchem sie so gerne den Grund alles Erklärbaren ableitet; dasjenige Wesen, welches die Vernunft als die höchste Vernunft sich denken muß, und das sie, ihrem Bedürfnisse gemäß, durchgängige Harmonie und Einheiligkeit zu suchen, mit dem Vermögen, diese Harmonie wirklich zu machen, ausstattet, um von ihm ihr eignes Vermögen wieder zur Lehen zu nehmen. — Das Wesentliche dieser Hypothese kommt darauf hinaus.

Gott gab der Seele die Denkkraft, Verstand und Vernunft und den Dingen Wahrheit; hierdurch ist er der Urheber des Seins und der Erkenntniß (υσιας, επιστημης) [48]). Das heißt: Gott bildete die Natur

48) de republ. VI. S. 119. τυτο τοινυν το την αληθειαν παρεχον τοις γιγνωσκομενοις, και τω γιγνωσκοντι την δυναμιν αποδιδον, την τυ αγαθυ ιδεαν φαθι ειναι, αιτιαν δ' επιστημης υσαν και αληθειας, ως γιγνωσκομενης μεν δια νυ. confer. p. 120. de republ. VII, p. 133. Philebus S. 219.

Natur nach gewissen Vernunftbegriffen, Ideen, wodurch er dem Mannichfaltigen (ἀπειρον, Materie, Unbestimmbaren) eine Form gab. Die Vernunft ist das Vermögen der Ideen, oder der wesentlichen Formen aller Dinge, welches Gott dem Menschen gegeben. Wir können also vermittelst unserer Ideen die ursprünglichen Formen erkennen, welche Gott den Dingen gegeben, oder nach welchen er sie gebildet hat. Und daher kommt es, daß die äußere Natur mit unsern Ideen übereinstimmt, oder ihnen angemessen ist, ob ihnen gleich kein Gegenstand vollkommen entspricht. Daher läßt es sich erklären, daß wir durch die Ideen, ob sie gleich unabhängig von der Erfahrung sind, doch die Dinge erkennen, wie sie an sich sind.

Da ihn einmal der Gang seines Räsonnements auf die Idee eines die Welt bildenden Wesens geführt hatte, eines Wesens, welches die reinste und höchste Vernunft selbst war, so war es völlig consequent gedacht, daß er annahm, dieses Wesen müsse bei der Weltbildung nach gewissen Vorstellungen und Regeln der Vernunft handeln, die an sich die höchsten alle andere unter sich haben, und die also Ideen sind. Die Gottheit nimmt sie aus sich selbst, sie sind die Vorstellungen der höchsten Vernunft. Diese ursprünglichen Vorstellungen, nach welchen Gott die Welt bildete, sind also sein Muster, und in Verbindung machen sie die intelligibile Welt aus, die nicht entstanden ist, sondern ewig in dem göttlichen Verstande existirte, während die sichtbare einmal in der Zeit entstand [49]). Daß diese Ideen nichts anders sind, als die ursprünglichen Vorstellungen der Gottheit, erhellet hieraus, daß er sagt: Gott ist das vollkommenste Wesen, und er wollte alles sich selbst so ähnlich machen, als nur

49) Timaeus S. 301—303. ὅτω δη γεγενημενος, προς το λογῳ και φρονησει περιληπτον, και κατα ταυτα εχον (παραδειγμα) δεδημιουργηται.

nur möglich [50]). Also ist das Muster, welches Gott in der sichtbaren Welt darzustellen suchte, in Gott selbst, es sind die Ideen, die zum Wesen der göttlichen Intelligenz gehören; es ist alsdann einerlei, ob man sagt, Gott suchte die Welt seinen Ideen, oder sich selbst ähnlich zu machen.

Die Vernunft in den endlichen Wesen ist ebenfalls ein Geschenk der Gottheit. Sie theilte ihnen nehmlich das Vermögen der Ideen mit, welche an sich ursprünglich nur als Anlagen in der Seele enthalten sind, dann aber durch Betrachtung der äußern Natur zum klaren und deutlichen Bewußtsein erweckt werden. Denn diese Ideen, die jeder menschlichen Vernunft wesentlich sind, sind eben dieselben Ideen, nach welchen die Gottheit das Weltall einrichtete. In diesem Sinne heißt Gott der Urheber oder Erzeuger der Ideen. Er gab der Seele von jedem Dinge oder von einer Art der Dinge nur eine Idee (den Gattungsbegriff); denn wenn er ihr zwei oder mehrere mitgetheilt hätte, so würde über beide noch ein Begriff sein, der die gemeinsamen Merkmale beider zusammenfaßte; dann wären diese die Arten und jener die Gattung, und dieser nicht jene, die Idee [51]).

Es läßt sich also daraus begreifen, wie eine Idee vielen Individuen einer Art zum Grunde liegt. Denn Gott bildete sie alle nach einer und derselben Idee. Die Idee in Gott ist das eigentliche Wesen der Dinge, denn durch sie werden die Dinge, was sie sind; durch die menschliche Vernunft wird das Wesen der Dinge erkannt, wenn durch die Betrachtung der concreten Dinge die Idee, welche

50) Timaeus S. 305. πάντα ὅτι μάλιστα εβουλήθη γενεσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ. Man vergleiche auch Tim. S. 306.

51) de republ. VI. S. 119, 120. de republ. X. S. 286 — 288. εἰ δυο μονας ποιήσεις, πάλιν αν μια ἀναφανειη, ἡς ἐκειναι ἀν αυ ἀμφοτερων το εἰδος ἐχοιεν· καὶ εἰη ἀν ἑ ὀξι κλίνη; ἐκεινη; ἀλλ' ὡς αἱ δυο.

welche die Gottheit der Vernunft mitgetheilet hat, aufgeweckt und zum Bewußtsein gebracht wird. Das in der göttlichen Idee bestimmte Wesen ist das Ding an sich, welches also auch mittelbar durch die menschliche Vernunft erkannt wird. Hieraus bekommt die Stelle Licht, wo er sagt: die Vernunft (nehmlich in ihren Begriffen, den Ideen) komme dem wahren Wesen der Dinge am nächsten [52]). Denn die Idee der Gottheit ist die ursprüngliche Vorstellung des Dinges, wodurch es selbst seine Bildung bekommt; die Ideen der Menschen sind von dem göttlichen Verstande abgeleitet und sie entsprechen dem Wesen der Dinge nur mittelbar und im zweiten Grade. Endlich ist daraus klar, wie jedes Ding Eins und Vieles ist; Eins nehmlich in Ansehung der Idee, die nur einzig ist; Vieles, in Ansehung der vielen concreten Dinge, welche nach der Idee sind gebildet worden.

Ich kann hier nicht unbemerkt lassen, daß die ganze Lehre von den Ideen sich auf die Verschiedenheit und den nothwendigen Zusammenhang der Bestandtheile alles Vorstellens und Erkennens gründet, nehmlich Vielheit oder Mannichfaltigkeit, und Einheit. Plato nennt sie auch das Unbestimmte (Bestimmbare) ἄπειρον, und das Bestimmende, die Form, Gränze, (πέρας) [53])

Es fragt sich hier noch, welche Realität Plato den Ideen beigelegt habe. Diese Frage ist deswegen wichtig, weil einige Erklärer der Platonischen Philosophie daraus, daß er sie ὄντα, wirkliche Dinge nennt, und ihnen οὐσίαν beilegt, folgerten, daß er sie allein für Substanzen und wirkliche Dinge gehalten, und die Existenz allen andern Dingen abgesprochen habe. Diese Vorstellungsarten werden unten widerlegt werden. Ich han-

dele

52) Epistol. VII. S. 132.

53) Philebus S. 217, 219, 233.

dele hier nur davon, wie sich Plato die Realität der Ideen gedacht hat.

Die Ideen sind wirklich, sie haben Realität, weil sie Begriffe des menschlichen und göttlichen Verstandes sind, und zwar nothwendige, in dem Wesen des Verstandes selbst gegründete Begriffe. Alles was gedacht wird, ist etwas Reales (ον); Etwas, das keine Realität hat, ein Nichts ist, läßt sich gar nicht denken. [54]) Sie sind nothwendige Begriffe, ohne welche der Verstand gar nichts denken kann. Desto größer ist ihre Realität im logischen Sinne. Die Ideen enthalten aber auch zugleich die Form, das Wesen aller Dinge in der sichtbaren Welt; sie würden das nicht sein, was sie sind, wenn sie es nicht durch die Ideen wären. Daher ihre Realität im metaphysischen Sinne, als Grund des objektiven Seins der Dinge.

In so fern sie etwas Gedachtes sind, haben sie logische Realität, die aber Plato mit der objektiven Realität verwechselt. Denn das Merkmal eines wirklichen nothwendigen Seins ist die Unveränderlichkeit und Beharrlichkeit, ein Merkmal, welches auf das Denken und die Gegenstände desselben, die reinen Begriffe, und was denen zum Grunde liegt, am vorzüglichsten paßt [54 b]).

Jeder Begriff muß sich auf ein Objekt beziehen, welcher durch den Begriff vorgestellt wird. Die Objekte, worauf sich die Ideen beziehen, sind die Formen, die die Gottheit dem Denkvermögen selbst eingedrückt hat, und welche gleichsam die Kopien von den göttlichen Begriffen sind. Sie beziehen sich also auf etwas Wirkliches in dem Realsten Wesen.

Es

54) Theaetet. S. 148, 149.

54 b) de republ. IX. S. 267. το τε αει ὁμοιως εχομενον κατα αθανατα, και αληθειας, και αυτο τοιουτον ον και εν τοιουτῳ γιγνομενον, μαλλον ειναι σοι δοκει, ἡ το μηδεποτε ὁμοιως κατα ταυτα, και αυτο τοιουτον και εν τοιουτῳ γιγνομενον;

Es läßt sich also nicht läugnen, daß ihnen Plato Realität zuerkannt hat; Ihnen kommt ein reales Sein zu, aber nicht außer einem Verstande. Sie haben Realität, aber nur durch einen Verstand, der sie denkt, und dessen Formen sie ausmachen.

Doch es ist Zeit, daß wir nun auch die Einwürfe und Zweifel, welche Plato selbst und Aristoteles gegen dieses System vorbringen, kennen lernen; sie werden dazu dienen, die Erklärung, die wir davon gegeben haben, zu bestätigen. Für das erste war Sokrates, oder vielmehr Plato, der den Sokrates zu seinem Repräsentanten in dem Parmenides gemacht hat, darüber zweifelhaft, ob diese Ideenlehre allgemein sei, ob sich die Ideen über alles erstrecken, was sich denken läßt, oder ob sie einen bestimmten eingeschränkten Umfang haben. Daß es eine Idee von der Schönheit, Sittlichkeit, dem Guten u. s. w. gebe, schien ihm ausgemacht zu sein. Aber ungewiß war er, ob auch von dem Menschen, dem Feuer, dem Wasser u. s. w. eine Idee, d. h. eine von den concreten Dingen unabhängige Form vorhanden sei. Endlich hielt er es für bedenklich, Ideen von Haaren, Koth, und dergleichen niedrigen Dingen anzunehmen. Er befürchtete, man möchte es ungereimt finden, wenn man behauptete, es gebe außer diesen Dingen in concreto noch eine besondere Form oder ein Ding an sich. Er behauptete daher, diese Dinge wären das würklich, was sie uns durch die sinnliche Vorstellung sind, und er schränkte die Ideen nur auf die für die Menschheit allgemein wichtigen Gegenstände ein [55]).

Parmenides sagt hierauf: Sokrates sei noch ein Neuling und noch nicht ganz mit der philosophischen Denkungsart bekannt; denn sonst würde er nicht so sehr auf die Meinungen des Volkes achten, und darnach den

55) Parmenides S. 79, 80.

den Werth oder Unwerth der Dinge bestimmen [56]). Es ist sehr wahrscheinlich, daß dieses ein Einwurf war, der dem Plato von einigen gegen seine Philosophie gemacht wurde, und er weißt ihn daher in der Person des Parmenides als unphilosophisch ab. Denn aus andern Stellen seiner Schriften wissen wir, daß er die Ideen nicht allein von moralischen Gegenständen, sondern auch von physischen, gelten ließ, und das aus eben demselben Grunde, weil die Vernunft und der Verstand zwei von einander verschiedene Vermögen sind [57]). Wenn man bedenkt, daß die Ideen viele Gegner und Vertheidiger fanden, die aber die Ideen in einem verschiedenen Sinne nahmen, welches weiter unten Bestätigung erhalten wird, so kann dieser Einwurf sowohl den erstern als den lezten seinen Ursprung verdanken.

Die meisten und beträchtlichsten Einwürfe und Zweifel betreffen die Mittheilung der Ideen, oder ihr Verhältniß zu den concreten Dingen. Alle Gegengründe dieser Art, wie sie im Parmenides vorkommen, stützen sich auf den Gedanken, daß sie wirkliche außer dem Gemüth existirende Dinge sind. In so fern sie nun der Realgrund von dem Wesen der Dinge sein sollen, so läßt sich freilich keine andere Weise der Mittheilung denken, als eine reale Verbindung entweder der ganzen Idee, oder eines Theiles derselben, mit den concreten Dingen. Diese Einwürfe können nicht anders entkräftet werden, als wenn die Ideen nicht für reale Dinge in diesem Sinne genommen werden. Und das that auch Plato. Alle diese Schwierigkeiten verschwinden, sagt er, wenn die Ideen nur Vernunftbegriffe sind, die nur in

56) Parmenides S. 80.

57) Timaeus S. 347. εἰ μὲν νῦς καὶ δοξα ἀληθὴς ἐσον δυο γενη, παντάπασιν εἰναι καθ' αυτα ταυτα, ἀνοιςθητα ὑφ' ἡμων, εἰδη νοουμενα μονον.

in der Seele vorhanden sind. Die concreten Dinge sind nur Kopieen oder Nachbildungen von den Ideen, und die Mittheilung derselben bestehet nur in der Aehnlichkeit oder Verähnlichung derselben [58]).

Allein wenn es Begriffe der Vernunft sind, so müssen sie doch einen Gegenstand haben. Dieser ist das Gemeinsame, was in allen Individuen und Arten einer Gattung vorkommt. Wenn man nun behauptet, daß diese an der Idee Theil haben, so muß man auch annehmen, daß alle Dinge aus Vernunftbegriffen bestehen, sie mögen denken, oder nicht denken. Ein Gedanke, der die ersten Gründe der Monadologie in sich enthält. — Diese Folgerungen, sagt Plato, haben keinen Grund. Ich stelle mir die Sache so vor. Die Ideen sind gleichsam die Vorbilder und die Muster der Natur. Wenn die Dinge nach Vernunftbegriffen gebildet werden, so folgt daraus gar nicht, daß sie selbst Vernunftbegriffe sein müßten [59]). Man siehet also, wie Plato alle diese Einwürfe dadurch abweiset, daß er die Ideen in einem andern Sinne nimmt, nehmlich für Vernunftbegriffe, wie wir das oben weitläufiger erklärt haben. Es kommen zwar noch einige Gegengründe vor, die Plato nicht so wie die übrigen widerleget, sondern sie vielmehr gelten ließ, es sei, daß er ihre Auflösung für unmöglich hielt, oder daß er sich damit jezt nicht beschäftigen wollte. Allein sie können doch, eben so wie die übrigen, durch die Bestimmung des Sinnes der Ideen widerleget werden. Die-

58) Parmenides S. 83. Ἀλλα μη των ειδων ἑκαστον τυτων ᾖ νοημα, και ὑδαμυ αυτῳ προσηκη εγγιγνεσθαι αλλοθι ἡ εν ψυχῃ. ὑτω γαρ αν ἑν τε ἑκαστον ειη, και ὐκ αν ἐτι πασχοι ἃ νυν δη ελεγετο.

59) Ebendas. S. 84. τα μεν ειδη ταυτα, ὡσπερ παραδειγματα ἑσταναι τῃ φυσει· τα δε αλλα, τυτοις εοικεναι, και εινας ὁμοιωματα. και ἡ μεθεξις ἀυτη τοις ἀλλοις γιγνεσθαι των ειδων ὐκ ἀλλη τις.

ser Umstand, und der, daß Plato wirklich zweimal durch diesen Begriff Einwürfe entfernet, ist, wie mir dünkt, ein sicherer Aufschluß über seine Ideenphilosophie. Ihm waren die Ideen nichts anders als die reinen Begriffe der Vernunft, und zwar ursprünglich der göttlichen, aus welcher die menschlichen reinen Vernunftbegriffe abstammten; durch sie wurden die Dinge an sich vorgestellt. Das durch sie bestimmte Objekt ist das Ding an sich, aber nur wie es vorgestellt wird; es ist das Reale, aber nicht außer der Vorstellung, sondern in wie fern es vorgestellt wird; das Reale, wie es ohne die Bedingung des äußern und innern Sinnes gedacht wird. Hiermit stimmt sein ganzes System überein, und vorzüglich der ganze Plan des Parmenides. Wie es aber kam, daß er nicht alle Einwürfe und Zweifel widerlegte, welche gegen die Ideen aufgestellt wurden, daß er sein System von den Ideen nicht vollständiger entwickelte, sondern nur ein paarmal durch Fingerzeige andeutete, und das in einem Dialog, der die Ideen eigentlich zum Gegenstande hatte, das kommt daher, daß er hier nur die Absicht hatte, zu zeigen, daß die Theorie von den Ideen äußerst verwickelt sei; daß sie ohne genaue Bestimmung mit vielen Schwierigkeiten und Zweifeln zu kämpfen habe; daß, ungeachtet aller Schwierigkeiten, der menschliche Verstand durch seine eignen Gesetze genöthiget ist, eine Theorie über das Eins und das Viele anzunehmen, weil sonst das wissenschaftliche Denken ganz unmöglich ist [60]); daß es wirklich eine Theorie giebt, die mit sich selbst und den Gesetzen des Verstandes einstimmig

60) Parmenides S. 89. Αλλα μεντοι, ει δη γε τις αυ μη εασει ειδη των οντων ειναι, εις παντα τα δη νυν και αλλα τοιαυτα αποβλεψας, μηδε ὁριειται ειδος ἑνος ἑκαστου, ὑδε ὁτου τρεψει την διανοιαν ἑξει, μη εων ιδεαν των οντων ἑκαστου την αυτην αει ειναι, και ὑτω την του διαλεγεσθαι δυναμιν παντα-πασι διαφθερει. τα τοιαυτα μεν αν μοι δοκοις και μαλλον ηγεσθαι.

mig ist. In dem Philebus wird dieses Resultat nur ganz kurz angedeutet; der Parmenides hat die Absicht, es deutlicher vor Augen zu legen. Doch wir kehren zu den übrigen Einwürfen im Parmenides zurück.

Wenn wir auch annehmen, daß die Ideen die Vorbilder der Ideen sind, denen die Dinge nachgebildet sind, so ist also zwischen beiden eine Aehnlichkeit. Dinge, welche ähnlich sind, müssen unter einem Geschlecht stehen. Also muß es ein noch höheres Geschlecht geben, unter welchem die Ideen und die nach ihnen gebildeten Gegenstände stehen. Und so ins Unendliche fort [61]). Dieser Einwurf fällt nach Platos Bemerkung weg, wenn man annimmt, daß die Ideen nur Begriffe der Vernunft sind, welche nur in der Seele Subsistenz haben [62]).

Die größte Schwierigkeit gegen die Ideen bestehet darin, daß, wenn auch ihre Realität zugegeben wird, doch ihre Erkennbarkeit gar sehr in Zweifel zu ziehen ist. Denn wer vermöge der Ideen annimmt, daß es ein von jedem Dinge abgesondertes unabhängiges Wesen (καθ' αὑτὰ) giebt, muß auch eingestehen, daß es nicht in unserer ἐν ἡμῖν, Welt angetroffen werde. Die Dinge an sich, deren Gegenstände die Ideen sind, stehen nur in Verbindung und Beziehung unter sich, aber nicht mit den Dingen unserer Welt, ihren Nachbildern; so wie diese nur mit sich selbst in Beziehung stehen, aber nicht mit den Ideen. Die Wissenschaft an sich hat das Ding an sich zum Gegenstande, und die Arten desselben geben verschiedene Zweige der Wissenschaft an sich. Die menschliche Wissenschaft und ihre Arten hat es nur mit den Dingen, wie sie in unserer Welt angetroffen werden, und ihren verschiedenen Arten zu thun. Das Ding an sich und die verschiedenen Arten desselben liegen außer unserer Welt; sie sind daher auch kein Gegenstand einer menschlichen Wissenschaft [63]).

61) Parmenides S. 84.
62) Ebendas. S. 83.
63) Ebendas. S. 85—87.

Dieser Einwurf gründet sich wiederum auf die Vorstellung, daß die Ideen oder vielmehr ihre Gegenstände nicht allein Dinge an sich sind, welches Plato nicht läugnete, sondern auch außer dem Vorstellungsvermögen existiren, welches er nicht annahm. Die durch die Ideen bestimmten Gegenstände sind die Dinge an sich, aber sie haben kein anderes Dasein, als nur in der Vernunft. Sie machen die Verstandeswelt aus; aber diese ist ursprünglich in Gottes Verstand, und, in wie ferne wir der Ideen der Gottheit theilhaftig sind, in unserm Vorstellungsvermögen. Die Erkenntniß der Dinge an sich ist also nicht unmöglich. Wir erkennen aber dadurch nicht Etwas außer uns, sondern Etwas in uns. Der Satz, daß es an einem bestimmten Zusammenhange unter den Ideen und den Dingen unserer Welt fehle, wird durch die Platonische Theorie aus seiner Philosophie ausgeschlossen. Denn nach derselben sind die Ideen der Grund von dem Sein und der Erkennbarkeit der Dinge.

Aus eben diesen Prämissen wird, als Einwendung gegen die Ideen, gefolgert, daß, wenn wir annehmen, daß Gott die vollkommenste Erkenntniß besitze, die Dinge unserer Welt doch nicht für ihn erkennbar sind, weil die Ideen und die Erscheinungen in gar keiner Verbindung stehen [64]). Da hier eben die Gründe sind, als bei dem vorigen Einwurfe, so ergiebt sich ihre Widerlegung von selbst aus dem Vorhingesagten.

Wir wollen jezt noch etwas bei des Stagiriten Urtheile über die Ideen verweilen. Diejenigen, welche die Ideen für Substanzen ansehen, berufen sich hauptsächlich mit auf Aristoteles Erklärungen gegen die Ideen. Ein Mann, sagen sie, von einem solchen Scharfsinn, der selbst aus Platos Munde sein System gehört hatte, muß es am besten wissen, in welchem Sinne sein Lehrer die Ideen nahm. Allein so richtig dieses auch an sich ist,

64) Parmenides S. 88, 89.

ist, so darf man doch auch auf der andern Seite nicht die Schwierigkeiten übersehen, welche dieser Untersuchung im Wege stehen. Dasjenige Buch, in welchem das Meiste von den Ideen vorkommt, die Metaphysik, ist äußerst verdorben auf uns gekommen, welches schon daraus erhellet, daß das siebente Kapitel in dem ersten, und das vierte und fünfte in dem zwölften Buche größtentheils Wort für Wort gleichlautend sind. Da es sich aber nicht denken läßt, daß ein so gründlicher Philosoph sich selbst in eben demselben Werke sollte abgeschrieben haben, so ist es höchst wahrscheinlich, daß die Metaphysik des Aristoteles, wie wir sie besitzen, eine Sammlung von mehrern Compilationen entweder aus den Aristotelischen Schriften selbst, oder aus neuern Schriftstellern ist. Und wenn wir auch diesen Umstand nicht in Rechnung bringen wollen, so ist doch aus einigen Stellen klar, daß es zu Aristoteles Zeiten schon mehr als eine Meinung über das Wesen der Ideen gab, welche Aristoteles bestreitet, ohne allezeit mit bestimmten Worten zu sagen, gegen welche seine Einwürfe gerichtet sind. Denn, wie er sich erkläret, hatte die Ideenlehre, nach dem Sinne der ersten Erfinder, nichts mit den Zahlen der Pythagoräer zu thun [65]). An einem andern Orte sagt er: die Uneinigkeit der Vertheidiger der Zahlen als Principe ist ein Beweis von ihrer Grundlosigkeit. Einige machen die mathematischen Zahlen allein zu Principen der Sinnenwesen, weil sie die Schwierigkeiten einsehen, welche mit den Ideen verknüpft sind. Andere machten beide die Ideen und die Zahlen zu Principen, weil sie die Möglichkeit nicht begriffen, wie noch Zahlen sein könnten,

65) Aristot. Metaphys. XII, 4. περι δε των ιδεων πρωτον αυτην την κατα την ιδεαν δοξαν επιπκεπτεον, μηδεν συναπτωσαν προς την αριθμων φυσιν, αλλ' ως υπελαβον εξ αρχης οι πρωτοι τας ιδεας φησαντες ειναι.

wenn die Ideen nur allein Principe sein sollten. Derjenige aber, der die Ideen zuerst annahm, trennte aus guten Gründen die Ideen und die Zahlen [66]). Noch deutlicher erhellet dieß aus dem ersten Kapitel des zwölften Buchs, wo er sagt; daß einige die Zahlen, andere die Ideen für die nicht sinnlichen Dinge und die Principe der Erscheinungen gehalten; einige die Zahlen und die Ideen für einerlei, andere für verschieden gehalten haben. Aus diesen Stellen, verbunden mit andern Nachrichten, ergiebt sich, daß die Pythagoräer die Zahlen, Plato aber die Ideen für die obersten Principe nahm; der leztere unterschied seine Ideen von den Zahlen, seine ersten Nachfolger in der Akademie aber suchten sie mit einander zu vereinigen.

Die Einwürfe und Widerlegungen des Stagiriten — wenn anders diese Bücher wirklich, und zwar in der Form, wie wir sie haben, von ihm herrühren — sind gegen alle diese Meinungen von den Ideen gerichtet, ohne daß allezeit der Gesichtspunkt und die bestimmte Bedeutung angezeigt wird, in welcher sie genommen werden. Hieraus entstehet natürlich Verwirrung und Dunkelheit, aus welcher nicht leicht die eigenthümliche Meinung des Plato von den übrigen abgesondert werden kann, zumal da auch Plato schon verschiedener Erklärungen, und Bestimmungen der Ideen erwähnt. Hierzu kommt noch ein Umstand, welcher diese Untersuchung gar sehr erschweret. Aristoteles, oder wer sonst der Verfasser sein mag, stellt einige Gegengründe auf, aus welchen man nicht anders als schließen kann, daß er den Plato entweder nicht verstanden hat, oder nicht verstehen wollte. Von dieser Art ist, wenn er sagt; es sei ein leeres Gewäsch, wenn man behaupte, die Ideen seien die Muster und Formen der Dinge. Denn, fragt er, was wirkt denn

nach

66) Ibid. XII, 9.

nach den Ideen? [67]) Eine Frage, welche eine gänzliche Unkunde des Platonischen Systems voraus sezt.

Es ist wahr, alle Einwürfe gehen darauf hinaus, daß die Ideen abgesonderte Wesen sind, und Aristoteles sagt mit ausdrücklichen Worten, daß Plato die Ideen getrennt, oder von den empirischen Gegenständen abgesondert, eben dadurch aber auch alle die Einwürfe und Schwierigkeiten verursacht habe, welche gegen die Ideen möglich waren [68]). Aber dadurch ist noch nicht bestimmt angegeben, daß Plato die Ideen auch hypostasirt habe. Denn das Trennen kann in einem doppelten Sinne genommen werden, in einem logischen und in einem metaphysischen; da in dem erstern Sinn es so viel heißt, als die Ideen sind Begriffe, welche a priori in dem Vernunftvermögen sind, es sei nun an sich oder durch Mittheilung einer höhern Intelligenz. In dem leztern aber existiren sie als objektiv reale Wesen, außer dem göttlichen und menschlichen Vernunftvermögen. Alles dieses hat Aristoteles unbestimmt gelassen. Der eigentliche Scheidepunkt, wo Aristoteles und Plato von einander sich entfernen, betrift die Frage über den Ursprung der Gattungsbegriffe, oder des Allgemeinen. Nach dem Aristoteles entspringen sie aus der Erfahrung durch Abstraktion; Plato hielt sie für reine Begriffe, die schon a priori in dem Vorstellungsvermögen angetroffen werden. Das ist es nun, was Aristoteles das Trennen der

67) Metaphys. I. c. 7. το δε λεγειν, παραδειγματα αυτα (αυτας) ειναι και μετεχειν αυτων τ' αλλα, κενολογειν εσι και μεταφορας λεγειν ποιητικας· τι γαρ εσι το εργαζομενον προς τας ιδεας αποβλεπον. Metaphys. XII, 5.

68) Metaphys. XII, 9. ανευ μεν γαρ των καθολυ, υκ εσιν επισημην λαβειν, το δε χωριζειν, αιτιον των συμβαινοντων δυσχερων περι τας ιδεας εσιν.

Ideen nennt, und das sezt nicht nothwendig eine Hypostasirung voraus [69]).

Ungeachtet es nun mit der Metaphysik des Aristoteles diese Bewandniß hat, so finden wir doch auch darin manchen wichtigen Beitrag zu der Ideenlehre, welcher uns einiges Licht über diesen Theil der Platonischen Philosophie gewähret. Wir wollen hier die vorzüglichsten Data zusammenstellen. Plato forschte mit dem Sokrates nach dem Allgemeinen, nach dem was allen Dingen einer Gattung gemeinsam ist. Dieses fand er aber nicht in den Gegenständen der Sinne. Denn die allgemeinen Begriffe (Definitionen, ὁρισμοι) passen nicht auf die Erscheinungen, welche in beständigem Wechsel sind. Diese Dinge (oder die allgemeinen Begriffe) nennte er die Ideen. Alle Dinge außer diesen sind die sinnlichen, welche durch jene bestimmt werden. Denn durch die Theilnahme an den Ideen bekommen viele Dinge gleiche Benennung mit denselben. Hierin weicht er von den Pythagoräern blos den Worten nach ab. Denn diese sagen, die Dinge seien Nachahmungen der Zahlen; Plato aber, eine bloße Theilnahme an den Zahlen. Was sie aber unter der Nachahmung und Theilnahme verstanden, haben sie unerörtert gelassen. Außerdem sezt er noch zwischen die sinnlichen Dinge und die Ideen die mathematischen Wesen, welche sich von dem Sinnlichen dadurch, daß sie ewig und unveränderlich; von den Ideen aber, daß ihrer viele einander ähnlich sind, unterscheiden. Denn jede Idee ist an sich nur Eins. — Da die Idee die Principe der Dinge sind, so hielt er auch ihre Bestandtheile für die Elemente der Dinge. In Rücksicht auf den Stoff sei das Große und Kleine das Princip; in Ansehung des Wesens aber (der Form, ϖοιε) das Eine. Denn aus jenen seien durch die Theilnehmung des Eins die formellen Zahlen (d. h. die metaphysischen Einheiten). Denn das Eins sei das Wesen (ϖοιε) wel-

69) Aristot. de anima III. 8.

welches von dem Dinge an sich (ov) nicht verschieden sei [70]). Uebrigens stimmte er mit den Pythagoräern auch darin überein, daß er die Zahlen für die Principe aller andern Dinge hielt. Dies eigne hat er, daß er anstatt des Unendlichen, als einer Einheit, eine Dyas annahm, und das Unendliche aus dem Großen und Kleinen bestehen ließ. Außerdem sezt er auch die Zahlen ausser der Sinnenwelt, dahingegen die Pythagoräer sie für die Dinge selbst hielten [71]).

Plato nahm also nur zwei Principe an, ein formelles, welches das Wesen der Dinge bestimmt, und ein materielles für den Stoff derselben. Die Ideen sind die Ursachen von dem Wesen aller andern Dinge; das Princip aber der Ideen ist die Einheit. Der ihnen zum Grunde liegende Stoff ist die Dyas, das Große und Kleine, in Ansehung deren die Ideen von den sinnlichen Dingen, die Einheit aber von den Ideen prädiciret wird [72]). Diejenigen Philosophen, welche die Ideen zuerst aufstellten, haben zuerst etwas deutlicher von dem Wesen der Dinge gehandelt. Denn sie halten die Ideen, und was in ihnen enthalten ist, nicht für die Materie in den sinnlichen Dingen, auch nicht für das Princip der Bewegung (vielmehr für das Princip der Unveränderlichkeit und Beharrlichkeit); sondern sie behaupten, daß die

70) Ich lese hier mit einer kleinen Veränderung το μεντοι γε ἑν ὡς ουσιαν ειναι, anstatt ον. Denn nach dem ersten Capitel des zweyten Buches behaupteten die Pythagoräer und Plato, das ἑν und ον sei einerlei.

71) Aristot. Metaphys. I. c. 6.

72) Aristot. Metaph. I, 6. δυοιν αιτιαιν εζι μονον κεχρημενος τη τε τυ τι ἑζι, και τη κατα την ὑλην. τα γαρ ειδη τυ τι εζιν αιτια τοις αλλοις, τοις δ' ειδεσι το ἑν και τις ἡ ὑλη ἡ ὑπκειμενη, καθ' ἡς τα ειδη, τα μεν επι των αιζθητων, το δ' ἑν εἡ τοις ειδεσι λεγεται, ὁτι αὑτη δυας ἑζι το μεγα και το μικρον.

die Ideen jedem Dinge sein Wesen geben, welches sie selbst von dem Eins bekommen [73]).

Wir können hieraus bestimmen, inwiefern Plato der Erfinder der Ideen ist oder nicht ist. Plato erwähnet schon zwei verschiedener philosophischen Systeme; Nach dem einen waren nur Körper wirkliche Dinge; nach dem andern existirten blos εἴδη, Vorstellungen. Es fragt sich, was Plato unter dem Ausdruck εἴδη verstanden habe? Da das andere System dem erstern, dem Materialismus entgegen gesezt ist, so darf man daraus schon schließen, daß die εἴδη das Gegentheil von den körperlichen oder materiellen Dingen sind, und also unkörperliche geistige Wesen bedeuten. Das eine System erklärte sich für den äußern Sinn, und hielt die Gegenstände im Raume allein für wirklich existirende Dinge, wie die meisten Philosophen vor ihm gethan hatten. Das andere entgegengesezte kann also kein anderes sein, als welches für die Gegenstände des innern Sinnes, oder die Vorstellungen, das ausschließende Prädicat der Existenz in Anspruch nimmt [74]). Das eine System hielt die Dinge, insofern sie angeschauet werden, für die Dinge an sich, und die in der Wahrnehmung vorkommenden Prädicate für das Wesen derselben; hierdurch sprach es allen, nicht im Raume erkennbaren Dingen und Prädicaten die Realität ab. Das zweyte hielt die Dinge, in wiefern sie gedacht werden, für

73) Ibid. το δε τι ην ειναι και την ουσιαν, σαφως μεν ουδεις αποδεδωκε, μαλιστα δ' οἱ τα ειδη και τα εν τοις ειδεσι τιθεντες λεγουσιν. ουτε γαρ ὡς ὑλην τοις αισθητοις τα ειδη και τα εν τοις ειδεσιν, ουθ' ὡς εντευθεν την αρχην της κινησεως γινομενην ὑπολαμβανουσιν· ακινησιας γαρ αιτιαν μαλλον και τυ εν ηρεμιᾳ ειναι φασιν, αλλα το τι ην ειναι ἑκαστῳ των αλλων τα ειδη παρεχονται, τοις δ' ειδεσι, το ἑν.

74) Sophista S. 259, 260.

für die Dinge an sich, und die in der Form der Vernunft bestimmten Prädicate für das Wesen derselben, wodurch alle Prädicate des äußern Sinnes, z. B. Bewegung, Veränderung aufgehoben wurden. Dieses lezte System kann kein anderes als das Eleatische sein; denn die Pythagoräer läugneten die Bewegung keinesweges. Plato war mit beiden unzufrieden. Und sein System war vermittelst der Ideen darauf angelegt, das Irrige in beiden zu entfernen, und das Wahre zu vereinigen. Die Ideen waren die eigentlichen Dinge an sich oder die Formen und die Prädicate derselben, die sinnlichen, oder die Erscheinungen, waren die durch die Ideen bestimmte Materie. Die Dinge an sich werden durch die Vernunft erkannt, die Erscheinungen durch die Sinnlichkeit. Beiden wurde dadurch Realität zugesprochen. Dasjenige, was Plato hier εἰδη nennt, sind also Vorstellungen der Vernunft, aber hypostasirt, und daher keinesweges die Platonischen Ideen.

Nach einer sehr gewöhnlichen Meinung behauptet man, daß die Ideen des Plato und die Zahlen der Pythagoräer nicht wesentlich, sondern nur dem Namen nach verschieden sind. Allein da Aristoteles oder wer sonst der Verf. des ersten Buches der Metaphysik ist, die Ideen als eine eigene Erfindung des Plato ansiehet [75]); da ebenderselbe, wie wir oben bemerkt haben, ausdrücklich sagt, daß Plato seine Ideen von den Zahlen unterschieden habe; da er die Zahlen nicht als Principe, sondern vielmehr als von den Ideen abgeleitet und bestimmt betrachtete [76]): so müssen die Ideen nothwendig von den

75) Aristotel. Metaphys. l. 1. c. 6. το μεν ὡν ἑν και τους αριθμους παρα τα πραγματα ποιησαι, και μη ὡσπερ οι Πυθαγορειοι, και ἡ των ειδων εισαγωγη, δια την εν τοις λογοις εγινετο σκεψιν.

76) Ibid. εξ εκεινων γαρ τα κατα μεθεξιν τυ ἑνος τα ειδη εινα τους αριθμους.

den Zahlen verschieden sein. Wir haben schon in dem ersten Bande S. 270. die Unterscheidungsmerkmale dargestellt.

Es ist in der Untersuchung über die Ideen des Plato noch ein Punkt übrig, nehmlich die Widerlegung derjenigen Erklärung der Ideen, vermöge deren sie Substanzen sein sollen. Die Schwierigkeiten in dieser Sache rühren hauptsächlich daher, daß Plato sich über diesen Punkt nicht deutlich und bestimmt erkläret hat, wodurch es den Neuplatonikern möglich wurde, ihre Schwärmereien in Platonische Ausdrücke einzukleiden. Neuere Gelehrte, vorzüglich Plessing, fanden es aus eben dem Grunde leicht, durch ihren Scharfsinn und Gelehrsamkeit, diejenigen Stellen, welche davon handeln, so zu erklären, daß Plato sich ausdrücklich für die Substanzialität der Ideen erkläret zu haben schien. Die Gelehrsamkeit, der Scharfsinn, die Weitläufigkeit, womit der leztere alle mögliche Gründe zur Bestätigung seiner Behauptung aufführet, müssen nothwendig jeden Nichtkenner der Platonischen Philosophie in Erstaunen setzen, und die Vermuthung abdringen, daß man ihr unmöglich etwas entgegensetzen könne. Aber auf der andern Seite ist es auch nicht zu läugnen, daß dadurch die eigentliche Aufklärung der Sache mehr erschweret als erleichtert worden ist. Man siehet es der ganzen Erklärung an, daß sie erzwungen ist, und der große Aufwand von Kunst, womit Begriffe und Ausdrücke so lange gedrehet werden, bis sie zu der Erklärung, die nicht Resultat, sondern vorher aufgefaßte Meinung ist, passen, muß mehr dazu dienen, sie verdächtig zu machen, als zu empfehlen. Es ist nicht möglich, die Gründe, womit er seine Behauptung unterstüzt, einzeln und Schritt vor Schritt zu prüfen, nicht als wenn es an sich große Mühe kostete, das Ungegründete und Gezwungene seiner Erklärungen zu beweisen, sondern weil man ein eigenes Buch darüber schreiben müßte. Es ist schon genüg, wenn

wenn ich diese Erklärungsart überhaupt prüfe, und zeige, daß sie unmöglich Platonisch sein kann.

Es ist mir bei den Streitigkeiten, welche darüber geführt worden sind, immer auffallend gewesen, daß man nicht zuvor einen Punkt auszumachen suchte, auf den alles ankommt; nehmlich die Bestimmung einiger Hauptbegriffe und Hauptfragen. Man streitet darüber, ob Plato die Ideen für Substanzen gehalten oder nicht; und es ist noch nicht ausgemacht, was Plato für einen Begriff von der Substanz hatte, ob er mit dem von den Vertheidigern der Substanzialität der Ideen angenommenen übereinstimmt oder nicht, oder ob er überhaupt nur den Begriff von Substanz mit einiger Bestimmtheit entwickelt habe. Zweitens man schließt aus den Ausdrücken ὐσία, εἶναι, ὄν, welche den Ideen beigelegt werden, daß ihnen Plato eine Subsistenz beigelegt habe, wie sie nur den Substanzen zukommt, ohne daß die Bedeutung dieser Worte, dem platonischen Sistem gemäß, bestimmt worden ist.

Aus der Unterlassung einer so nothwendigen Untersuchung ist es mir nur allein erklärbar, wie Plessing eine Behauptung von dem göttlichen Verstande aufstellen konnte, welche mit seinem Ideensysteme in geradem Widerspruche stehet. Hier ist die Stelle: „Die Erkenntniß und Gedanken des menschlichen Verstandes bestehn „in Bildern, in Vorstellungen von den Objekten, nicht „in den Objekten selbst: der Verstand und seine Vorstellungen sind also von den Objekten des Gedachten, der „Existenz nach verschieden und getrennt. Das Erkennen „und die Vorstellungen selbst aber sind vom Verstande „unzertrennlich, und gehören zum Wesen desselben. Da „nun aber die Erkenntniß des göttlichen νοῦς nicht aus „Bildern und eigentlichen Vorstellungen, der Art und „Weise gemäß, wie sie im menschlichen Verstande gedacht „werden, besteht, sondern das Denken desselben ein unmittelbares Würken ist, und jedes Erkennen und jeder „Gedanke nicht blos leere Vorstellung des Objekts, sondern

„dern zugleich das Objekt selbst ist, so mußten die An-
„hänger des metaphysischen Systems, den göttlichen
„νους, die von ihm gedachten und zugleich verursachten
„Gegenstände gewissermaßen selbst sein lassen; weil nehm-
„lich das Denken zum Wesen des Verstandes gehört, und
„nicht von ihm getrennt sein kann, so existirt der gött-
„liche νους — da er zugleich die Vorstellungen und ihre
„Objekte selbst umfaßt — mit diesen Objekten von
„Ewigkeit her vereinigt, und stellt sie, als Inhalt sei-
„nes Denkens, unmittelbar selbst vor. Indem der νους
„also erkennt und denkt, erkennt und denkt er sich selbst,
„weil sein Denken keine fremde Gegenstände, sondern
„lauter Resultate aus ihm selbst sind: Anschauen, Den-
„ken, und das dazu gehörende Objekt, sind unmittelbar
„aus seinem Wesen hervorgehende Wirkungen. Mithin
„kann er nur sich selbst denken und erkennen. Es fin-
„det also eine ewige Vereinigung des νους mit der intelli-
„giblen Materie statt, welche er von Ewigkeit *mit* sei-
„nem Licht — so wie das Licht der Sonne, die Mate-
„rie dieser Erdenwelt — durchströmt, seine Formen,
„d. i. seine Gedanken ihr mittheilt, und dadurch würkliche
„Dinge aus ihr hervorbringt. Denken und Erkennen ist also
„bei dem göttlichen νους so viel als Erzeugen und Hervorbrin-
„gen. Beides ist Eins, mithin das Erkennen und Den-
„ken desselben, eine unmittelbar würkende Kraft, welche
„durch ihr Denken und Erkennen, zugleich den Inhalt
„desselben, das Erkennte und Gedachte selbst, von Ewig-
„keit her hervorbringt, und dadurch das immer fortge-
„sezte Dasein desselben von Ewigkeit her verursacht —
„Die von Ewigkeit von dem göttlichen νους ausströ-
„menden Gedanken, welche sich als Formen in
„die intelligible Materie drücken, und in derselben als
„Substanzen existiren, sind νοουμενα, welche Plato Ideen
„nennt. Sie werden durch das würkende Anschauen
„und Denken des νους würkliche Objekte, d. i. das An-
„geschaute und Gedachte selbst. Aus dieser Ursache

nennt

„nennt sie Plato ουσιας, ονται, ζωα νοητα, θεους αιδιους, παρ-
„αδειγμα.“ [77]) — Wie können denn die Ideen Sub-
stanzen sein, die unabhängig von dem göttlichen Ver-
stande existiren, wenn sie die Gedanken des göttlichen
Verstandes sind? Ist das nicht die nehmliche Erklä-
rung, die er widerlegen will, nur mit dem Unterschiede,
daß der göttliche Verstand von der Gottheit getrennt
und hypostasirt, und die eine Unbegreiflichkeit mit einer
neuen gepaart wird?

Der Hauptgrund, warum Plessing den Ideen Subsanzialität beileget, beruhet darauf: Plato legt ihnen die Prädicate ουσια, ειναι, ον bei, womit, wie dieser Schriftsteller behauptet, Plato allezeit Substanzen bezeichnet [78]). Allein es ist nicht nur unerwiesen, sondern auch falsch, daß diese Ausdrücke nur allein in dieser Bedeutung vorkommen. Sie haben eine dreifache Bedeutung. Erstens bedeuten sie so viel als das Sein, die subjektive und objektive Realität, das Existiren und das Gedachtwerden [79]). Zweitens bedeuten sie ein Subjekt, das nicht Prädicat eines andern sein kann, eine Substanz. Drittens, den Inbegriff von Prädicaten, die zum Begriff eines Objektes wesentlich gehören, die das Wesen desselben ausmachen, und in Ansehung deren jedes Ding unveränderlich ist [80]). Diese Bedeutungen führt auch

77) Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums. 1. B. S. 331—333.

78) Ebendas. S. 117, 118, 119, 123.

79) Sophista S. 268. και απιδων αυτων (στασεως και κινησεως) προς την της ουσιας κοινωνιαν, ὑτως ειναι προσειπας αμφοτερα — S. 265. το κινουμενον δη και κινησιν συγχωρητεον ως ονται. Timaeus S. 349.

80) Cratylus 3. B. S. 312. ει τις αυτο τυτο μιμεισθαι δυναιτο εκαστω την ουσιαν γραμμασι και συλλαβαις, αρ' ουκ αν δηλοι εκαστον ὁ εστιν. Ebendas. S. 239. Sophista S. 263. de republ. III. S. 248.

auch Aristoteles in seiner Metaphysik an [82]). Wenn nun Plessing seine Erklärung von den Ideen hauptsächlich darauf gründet, daß Plato unter ουσια, ειναι, ον nichts als Substanz und Substanzialität verstehe, so fällt schon die Hauptstütze dieses Gebäudes zu Boden.

Der Begriff von der Substanz wurde erst durch den Aristoteles entwickelt und bestimmt. Plato giebt keine bestimmte Erklärung darüber, und man kann daher nur aus Vergleichung vieler Stellen mit dem Hauptgrundsatze seiner Philosophie folgern, was er sich unter Substanz gedacht habe. Wir werden weiter unten in der Metaphysik zeigen, daß er das Ding an sich, oder das Wesen derselben, die Idee eines jeden Dinges, insofern sie die unveränderlichen Merkmale enthält, welche jedem Begriffe von einem Individuum zum Grunde liegen, darunter verstanden habe, ohne sie doch so zu hypostasiren, daß die Idee eine Existenz außer dem Vorstellungsvermögen in sich schloß. Ich kann hier die Beweise dieser Behauptung nicht weitläufig darstellen, weil sie in die Metaphysik gehört. Unterdessen will ich nur vorläufig dieses anführen. Diejenigen, welche die Substanzialität der Ideen behaupten, können unmöglich in den Geist der Platonischen Philosophie, oder des Spiritualismus, eingedrungen sein, da sie den Ideen eine Bedeutung geben, die nicht nur mit dem Spiritualismus unverträglich, sondern auch der ausdrücklichen Erklärung des Plato widerspricht. Plato unterscheidet nehmlich, wie bekannt, drei Arten von Dingen [81]). Die eine Art enthält die Ideen, die zweite die Erscheinungen, die dritte den Ort, Materie, oder die Subjekte. Der Ort oder das Subjekt ist dasjenige, an welchem die Veränderungen, die durch die Sinne wahrgenommen werden, vorgehen. Die Veränderungen, die an diesen

vor-

81) Timaeus S. 348.

vorgehen, sind die Erscheinungen, welche daher immer in etwas (einem Orte) befindlich sein müssen. Die Ideen sind diese Veränderungen, in so fern sie gedacht werden. Denn eine Veränderung oder Prädicat, in so fern es durch die Sinnlichkeit wahrgenommen wird, sezt allezeit etwas absolutes voraus, welches eben die Idee enthält. Nach dieser Darstellung können die Ideen schon nicht Substanzen sein, in dem Sinne, wie sie Plessing nimmt, weil sie irgendwo, in einem Raume, außer dem Vorstellenden sein müßten, welches nur auf die Veränderungen oder Erscheinungen paßt. Nachdem Plato diese Eintheilung vorgetragen, so erklärt er sich über diese Sache noch deutlicher und bestimmter. Der Ort, das Ding im Raume, wird, sagt er, durch einen unächten Vernunftschluß erkannt, d. h. durch einen Schluß, der nicht allgemein, sondern nur in einer gewissen Bedeutung wahr ist. Man behauptet nehmlich die Nothwendigkeit, daß alles, was ist, irgend an einem Orte sei, und einen Raum einnehme, und was nirgends weder auf der Erde noch im Himmel sei, das sei gar Nichts. Nur das Bild (die Erscheinung) muß immer in Etwas sein, weil das, woran sie vorkommt, nicht ihr angehört, sondern allezeit das Bild eines andern ist. Nach der richtigen Vernunft sind zwei Objekte, insofern sie dem Begriff nach verschieden sind, zugleich Eins und Zwei, ohne daß eins in dem andern ist [82]). Kann man

82) Ebendas. S. 348, 349. τριτον δ' αυ γενος το της χωρας αει φθοραν υ παρεχομενον, εδραν δε παρεχον, οσα εχει γενεσιν πασιν, αυτο δε μετ' αναισθησιας απτον, λογισμω τινι νωθρω μογις πιστον. προς ο δε και ονειροπολουμεν βλεποντες, και φαμεν αναγκαιον ειναι πυ, το ον απαν, εν τινι τοπω και κατεχον χωραν τινα· το δε μητε εν γη, μητε πυ κατ' ουρανον, υδεν ειναι. ταυτα δε παντα, και τα τουτων αδελφα και περι την αϋπνον και αληθως φυσιν υπαρχουσαν, υπο ταυτης της ονειρωξεως υ δυνατοι γιγνομεθα

σγιξ-

sich wohl deutlicher erklären? Der Grundsatz: alles, was existirt, muß an einem Orte sein, wird nur auf die Erscheinungen eingeschränkt. Denn wenn er allgemein gelten sollte, so würde daraus folgen, daß nichts als Körper existirten. Man vergleiche Sophista S. 259. Dieses war aber mit dem Platonischen Dualismus nicht vereinbar, vermöge dessen körperliche und unkörperliche Gegenstände gleichen Antheil an der Realität hatten. Wenn die Ideen Substanzen sind, so müssen sie irgendwo an einem Orte sein. Dann sind sie aber körperlich, und ein Gegenstand der Anschauung und Empfindung, welches den Merkmalen, die Plato von den Ideen angiebt, geradezu widerspricht. Es ist gleichviel, wo der Ort sei, den sie einnehmen, ob er diese Erde, oder ein anderer Himmelskörper sei, der viel feiner ist, als unser Planet; die Folgerungen werden dadurch in nichts geändert.

Man kann hier aber einwenden, Plato rede selbst von einem Felde der Wahrheit, von einem überhimmlischen Orte, wo die Ideen anzutreffen sein sollen [83]). Allein diese Ausdrücke müssen, zumal in dem Phädrus, allegorisch erklärt werden, weil die ganze Beschreibung von der Seele eine fortgesezte Allegorie ist. In dem 6ten und 7ten Buche der Republik bedeutet das Wort τοπος nichts

συγερθεντες διοριζομενοι τ' αληθες λεγειν, ως εικοτι μεν, επειπερ υδ' αυτο τυτο εφ' ῳ γεγονεν, εαυτης εστιν, ετερυ δε τινος αει φερεται φανταςμα, δια ταυτα εν ετερῳ προσηκει τινι γιγνεςθαι, υσιας αμοιρςεπως αντεχομενην, η μηδεν τοπαραπαν αυτην ειναι. τῳ δε οντως οντι βοηθος, ὁ δι' ακριβειας λογος ως εως αν τι, το μεν καλλο ῃ, το δε αλλο, υδετερον εν υδετερῳ ποτε γεγενημενον, εν ἁμα ταυτον και δυο γενησεςθον. Man vergleiche auch Sympofium c. 29.

83) Phaedrus X. B. S. 322, 323, 324. de republic. VI. 118, 121. VII, 132.

nichts anders als den Inbegriff von Gegenständen, so wohl der sinnlichen (αἰσθητος) als der blos gedenkbaren (νοητος), und dieser Ausdruck ist eben so wohl zu entschuldigen, als wenn wir von einer Verstandeswelt reden. Der Ausdruck τοπος kommt übrigens noch mehreremale bei dem Plato in einer solchen Bedeutung vor, daß man ihn ohne die größte Ungereimtheit nicht wörtlich nehmen kann. Ich führe unten einige von diesen Stellen an [84]).

Wir müssen noch einen Grund prüfen, aus welchem Schulze (de ideis Platonis S. 10) vorzüglich die Subsianzialität der Ideen folgert. Das Schöne an sich, sagt er, kann nicht angeschauet werden, wie ein Gesicht, oder wie die Hände, noch wie sonst etwas Körperliches; es ist auch kein bloßes Wort, noch eine Wissenschaft [85]). So erklärt er die unten stehenden Worte, und schließt daraus, daß ihnen Plato nicht eine subjektive Realität, als bloßen Begriffen, sondern eine objektive, als außer der Vorstellung existirenden Dingen beigelegt habe. Allein aus dem Zusammenhange ergiebt sich eine andere Erklärung. Plato hatte vorher gezeigt, wie man zur Erkenntniß der ursprünglichen Schönheit sich erheben könne; nehmlich durch Betrachtung einzelner schöner sichtbarer Gegenstände müsse der Geist gewöhnt werden, das Schöne, welches allen Gegenständen

84) Sophista S. 275. ὁ μεν (σοφιστης) αποδιδρασκων εις την του μη οντος σκοτεινοτητα, τριβη προσαπτομενος αυτης, δια το σκοτεινον του τοπου καταιδησαι χαλεπος — ὁ δε γε φιλοσοφος, τη του οντος αει δια λογισμων προσκειμενος ιδεα, δια το λαμπρον αυτης χωρας, ὑδαμως ευπετης οφθηναι. Ebendas. S. 246. εις απορον ὁ σοφιστης τοπον καταδεδυκε. Verglichen S. 237.

85) Symposium c. 29. ὑδ' αν φανταζηθειη αυτο το καλον, οἱον προσωπον τι, ὑδε χειρες, ὑδε αλλο ὑδεν, ὡν σωμα μετεχει· ὑδε τις λογος, ὑδε τις επιστημη.

der Art gemein ist, zu umfassen. Von dieser Betrachtung müsse er von einer Wissenschaft zur andern übergehen, damit der Gesichtskreis des Geistes nicht verenget werde, wenn er sich sclavisch an den Genuß einer einzigen gewöhne, sondern damit er alles Schöne auf dem großen Felde der Wissenschaften und Kenntnisse kennen lerne. Durch diese Uebungen gestärkt und erweitert, sei man im Stande, eine Wissenschaft zu fassen, welche das Schöne selbst zum Gegenstande habe. Er bestimmt darauf, worin dieses Schöne bestehe, welches allen andern schönen Gegenständen zum Grunde lieget, und daher von allen denselben unterschieden ist. Aus dem Grunde, sagt er, kann es weder ein durch die äußere Anschauung wahrgenommener Gegenstand, noch auch irgend ein Produkt des Geistes sein. Man kann eben so wenig sagen, dieses Gesicht, sei es auch das schönste, als diese Rede, oder diese Wissenschaft, ist die Schönheit selbst. Es giebt eine Idee von dem Schönen, das von allen Gegenständen abgesondert ist, aber ihnen allen zum Grunde liegt. Die Idee ist unstreitig ein Begriff, aber der Gegenstand desselben, das Schöne, ist kein Begriff.

Wir wollen jezt noch einige Gründe aus dem Plato darstellen, aus welchen sich die Grundlosigkeit der Ideen-Substanzen darthun läßt. Nachdem er das materialistische und das spiritualistische System angeführt hatte, so sucht er die Falschheit des erstern auf folgende Weise zu beweisen. Man muß eingestehen, sagt er, daß es beseelte Wesen giebt, und daß also die Seele etwas wirkliches ist. Nun sind aber einige Seelen gerecht (sittlich), andere ungerecht, einige weise, andere unweise. Beides sind und werden sie nur durch den Besitz oder die Gegenwart der Gerechtigkeit und Weisheit. Diese müssen aber doch etwas sein, da sie vorhanden sein und fehlen können. Da also Gerechtigkeit, Weisheit und die übrigen Tugenden und ihr Gegentheil etwas Wirkliches ist, und auch die Seele, in welcher jene vorhanden

sind

sind, so frage ich sie, ob sie diese Objekte für sichtbar oder unsichtbar halten? [86]) Plato behauptet also in dieser Stelle, daß Gerechtigkeit, Weisheit und alle Tugenden unsichtbare Objekte sind. Das Unsichtbarsein oder die Unkörperlichkeit sind die Prädicate, unter welchen er die Ideen vorstellt [87]). Sind es denn nun aber Substanzen? Wie können sie denn in der Seele, oder wie können in einer Substanz mehrere sein? Man siehet also, daß er jedem Objekte, insofern es gedacht wird, Realität beileget, aber darum keine substanzielle.

Eben diese Wahrheit springt in die Augen, wenn man den Satz zergliedert, daß der Verstand, Weisheit, Wissenschaft nur in einer Seele sein können [88]). Denn da es von allen Dingen eine Idee geben muß, so müßte, nach dem Sinn des Plessing, der Verstand getrennt und abgesondert von allen andern Dingen existiren. Sonst wäre er keine Substanz. Wie kann er aber eine Substanz sein, wenn er, wie Plato behauptet, nothwendig in der Seele, das heißt, in einem Subjekte sein muß? Kann er dann noch etwas anders sein, als ein Prädicat, ein Vermögen, oder eine Kraft dieses Subjekts? Plato hat sich hier so stark ausgedrückt, und den Satz ohne alle Einschränkung aufgestellt, daß gar keine Einwendung oder Ausflucht möglich ist.

86) Sophista S. 261. ὑσης ὴν δικαιοσυνης και φρονησεως και της αλλης αρετης, και των εναντιων, και δη και ψυχης, εν ᾗ ταυτα εγγιγνεται, ποτερον ὁρατον και ἁπτον ειναι φασι τι αυτων ἡ παντα αορατα;

87) Timaeus S. 348. Politicus S. 65.

88) Philebus S. 248. σοφια μην και νους ανευ ψυχης ὐκ αν ποτε γενοισθην. Timaeus S. 305, 336 und 316. νους επιστημη τε — τυτω δε εν ᾧ των ὀντων, εγγιγνεσθον, αν ποτε τις αυτο αλλο πλην ψυχην ειπη, παν μαλλον ἡ τ' αληθης ερει.

Eben diese Ungereimtheit würde in der Stelle liegen, wo er sagt: So viel Ideen der göttliche Verstand in dem, was ein Thier ist, unterscheidet, eben so viele Arten derselben wollte er wirklich machen [89]). Denn, weil das ζωον selbst eine Idee ist, so müßte eine Idee andere Ideen oder eine Substanz andere Substanzen enthalten. Welches gewiß keinen vernünftigen Sinn giebt.

Ueberhaupt wäre es kein sehr philosophisches System, wenn man die Ideen in diesem Sinne nehmen wollte, und es erfodert eine ungeheure Einbildungskraft, sich vorzustellen, daß das Gute, Schöne, Tugend, Gerechtigkeit, das Große und Kleine, das Gleiche und Ungleiche, ferner das Wesen, das Sein, die Existenz und so fort Substanzen sein sollen, die nicht etwa an und in einem andern Dinge, dessen Symbol oder Schema sie sein könnten, sondern unabhängig, absolut und für sich existiren sollen. Substanzen, die das Allgemeine der Arten und Individuen enthalten, und doch selbst Individuen sind. Also ein Triangel, der die gemeinsamen Merkmale der recht- schief- und spitzwinklichten Triangel in sich schließt, subsistirend als Individuum, und doch weder ein recht- noch schief- noch spitzwinklichter Triangel ist?

Dieses System widerspricht auch noch andern Grundsätzen der Platonischen Philosophie. Plato stellt die Ideen als unveränderlich und ewig auf; nach Plessing sind sie entstanden, und dennoch ewig. Aber Plato behauptet, daß beide Prädicate einander ausschliessen [90]). Plessing nimmt bei Widerlegung der entgegengesezten Theorie immer als ausgemacht an, daß Plato dem Sinnenwesen alle Existenz und Realität abgesprochen habe.

89) Timaeus S. 322. ὥσπερ οὖν νοῦς ἐνοῦσας ἰδέας τῷ ᾧ ἔστι ζῷον, οἵας τε ἐνεῖσι καὶ ὅσαι, καθορᾷ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διενοήθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν.

90) Timaeus S. 300—302, 317, 318—348.

habe [91]). Und doch sollen sie durch die Mittheilung der allerrealsten Dinge entstanden sein. Wenn also jene Behauptung wahr ist, so kann auch durch die Mittheilung der Ideen nichts entstehen, weil dasjenige, dem sie mitgetheilt werden sollen, keine Realität besizt. Gleichwohl handelt er von dieser Verbindung als von einer realen Vereinigung. Es ist auch ganz falsch, daß Plato den Sinnenwesen alle Realität abgesprochen habe. Das Gegentheil erhellet klar aus der Widerlegung des Spiritualismus in dem Sophisten, und aus der Stelle, wo er saget, daß die Existenz Realität κοινὸν ein Prädicat sei, welches sich mit Ruhe und Bewegung vereinigen lasse [92]).

Ein System, dessen Grundsatz an sich ungeheuer, und durch nichts als erkünstelte und erzwungene Erklärungen aus den Platonischen Schriften beglaubiget werden kann; ein System, das selbst bei einem Hauptpunkte dem Grundsatze ungetreu wird; ein System, worüber sich Plato gar nicht bestimmt erklärt hat, welches aber durch viele Behauptungen umgestoßen wird; ein solches System kann nicht wahr sein. Wir hoffen, unpartheiische Leser werden sich davon noch mehr überzeugen, wenn sie das System, welches wir in der Folge aus dem Plato selbst ungezwungen herleiten wollen, mit jenem verglichen und gefunden haben werden, daß es von jenen Fehlern frei, Einheit und Zusammenhang mit sich und der ganzen Platonischen Philosophie gewähret.

Die Ideen sind also nichts anders, als die Vernunftbegriffe, welche Plato für rein und unabhängig von der Erfahrung hielt; und die dadurch bestimmten Gegenstände sind die Dinge an sich, welche allen Erfahrungsgegenständen zum Grunde liegen.

91) Versuche zur Aufklärung. S. 147 f.
92) Sophista S. 262, 263, 268.

Drittes Kapitel.

Ueber den Begriff des Plato vom Vorstellungsvermögen.

Ungeachtet Plato noch nicht so glücklich gewesen war, die zwei Formen der Vorstellungen, die auch die ursprünglichen Bestandtheile derselben ausmachen, zu erkennen, und sie nach bestimmten Merkmalen zu unterscheiden, so finden sich doch einige Spuren, wie wir oben bemerkten, daß er sie in einiger Ferne wahrgenommen, und sie bei seinem Philosophiren, obgleich nicht als Formen der Vorstellungen, gebraucht hat. Einheit und Vielheit oder Mannichfaltigkeit, welche unzertrennliche Merkmale der Begriffe sind [1]), machen wirklich die Grundlage seiner ganzen Philosophie aus, und sie sind das Fundament der Eintheilung des Vorstellungsvermögens in das sinnliche und vernünftige. Die Unterscheidung dieser beiden Arten des Vorstellens, und die Entwickelung ihrer nähern Merkmale, ist auch das Einzige, was der Philosoph der Academie über das Vorstellungsvermögen gedacht hat. Bevor die einzelnen Arten des Vorstellens noch nicht untersucht waren, war es nicht möglich, über den Begriff und die Merkmale des Vorstellungsvermögens überhaupt nachzudenken, und die Merkmale, die beiden Arten des Vorstellens gemeinschaftlich sind, konnten nicht eher zergliedert werden, bis die besondern Eigenschaften beider erörtert waren.

Das höchste Geschlecht der Ideen oder der Vernunftbegriffe ist Einheit, und diese ist also der Charakter, welcher allen Vernunftbegriffen gemeinsam ist [2]). Die Ideen enthalten die obersten Geschlechtsmerkmale, unter wel-

1) Philebus S. 217.

2) Aristoteles Metaph. I. c. 6. τα γαρ ειδη τυ τι εστιν αιτια τοις αλλοις, τοις δ' ειδεσι το εν.

welchen alle Arten und Individuen eines Geschlechts stehen. Weil dieselben allgemein sind und für die ganze Sphäre eines Begriffs gelten, so ist es möglich, sie unter ein Geschlecht zu zählen. Alle Gegenstände, welchen gemeinsame Merkmale zukommen, werden in dem Gesichtspunkt der Vernunft für Eins oder identisch angesehen. Die Vernunft ist also das Vermögen der Einheit, und sie bestimmt durch die Ideen, ihre Begriffe, die Einheit in allen Gegenständen, welche sie denkt.

Das höchste Geschlecht der sinnlichen Vorstellungen ist die Vielheit, Mannichfaltigkeit. Denn durch sie erfahren wir das Einzelne, das Verschiedene, welches ohne Mannichfaltigkeit nicht sein kann [3]). Die Mannichfaltigkeit und Unendlichkeit betrachtet er ausdrücklich als die Form der Gefühle uud Empfindungen, z. B. von Hitze und Kälte, Lust und Unlust [4]).

Diese Eintheilung gründet sich zum Theil auf seine transcendentalen Grundsätze von Bildung der Welt, aber diese beziehen sich wieder auf die, wiewohl nicht deutlich wahrgenommene Unterscheidung der Formen der Vorstellungen, Einheit und Vielheit. Eben so wie der Stoff bei den Vorstellungen dem Gemüthe gegeben wird, an welchem es die Form, die ihm eigenthümlich angehöret, hervorbringt: eben so realisirte Gott an der Materie der Welt, die er nicht hervorbringt, sondern als schon vorhanden nimmt, die Formen der Dinge, welches seine Begriffe sind, und bildete aus beiden die Dinge, welche die Welt ausmachen [5]).

Da die Vorstellungen der Sinnlichkeit und der Vernunft durch ihre Merkmale ganz von einander verschieden sind, so ist auch das Vorstellungsvermögen von zweierlei Art, ein sinnliches und ein vernünftiges, welche

er

3) Theaet. S. 141.
4) Philebus S. 234, 235.
5) Philebus S. 233, 234, 240, 241.

er auch mit der Benennung, das Unvernünftige und Vernünftige der Seele bezeichnet [6]). Für beide zusammengenommen gab es noch keine Benennung, aus dem natürlichen Grunde, weil die beiden gemeinsamen Merkmale noch nicht in einem Begriff zusammengefaßt waren. Er unterscheidet es von den andern Vermögen nur durch den Ausdruck, das, wodurch wir etwas lernen, μανθανομεν [7]).

Das sinnliche Vorstellungsvermögen hat Plato bei weitem nicht so aufmerksam untersucht, als das vernünftige, welches sich einigermaßen aus der Beschaffenheit seiner Philosophie, daß sie intellektuel ist, erklären läßt. Auch war der richtige bestimmte Begriff von der Sinnlichkeit nicht möglich, weil die ursprünglichen Merkmale der Vorstellung überhaupt sowohl, als die besondern der sinnlichen Vorstellung noch nicht erkannt waren. Er gieng von der Reflexion über die fünf Sinne aus. Wir stellen uns Gegenstände durch das Auge, das Ohr u. s. w. vor, und nennen alle diese Vorstellungen Empfindungen und Anschauungen αισθησεις. Also müssen sie doch alle etwas Gemeinschaftliches haben, und ein Vermögen voraussetzen, durch welches sie entstehen. Und das ist das Empfindungsvermögen, die Sinnlichkeit, der Sinn, αισθησις [8]). Plato war also so weit gekommen, daß er die Sinnlichkeit nicht allein von dem Verstande, sondern auch von der Organisation unterschied. Er erfodert zwar zur Erzeugung der sinnlichen Vorstellungen auch einen Beitrag vom Körper, aber auch, und zwar

6) de republic. X. S. 304.

7) de republ. IX. S. 258, 260.

8) Theaetet. S. 139. δεινον γαρ πυ ει πολλαι τινες εν ημιν, ωσπερ εν δυρειοις ιπποις, αισθησεις εγκαθηνται, αλλα μη εις μιαν τινα ιδεαν, ειτε ψυχην, ειτε ὁ δει καλειν, παντα ταυτα ξυντεινει· ᾗ δια τυτων οιον οργανων αισθανομεθα ὁσα αισθητα.

zwar vorzüglich die Mitwirkung der Seele, oder des eigentlichen sinnlichen Vorstellungsvermögens [9]). Vielleicht läßt sich der Antheil der Organisation und der Seele bestimmter angeben, wenn wir die wenigen Aeusserungen darüber, die sich bei dem Plato vorfinden, zusammenstellen.

Die empfindlichen und beweglichen Theile des Körpers theilen auch eine leise Rührung den benachbarten Theilen mit, indem sie dieselben auf die nehmliche Weise afficiren, bis diese Eindrücke zu dem Sitz der Seele (το φρονιμον) gelangen, und gleichsam die Wirkung des Afficirenden verkündigen. Die weniger beweglichen und festen Theile werden nur allein afficiret, ohne daß sie den Eindruck auf andere Theile übertragen. Die Veränderung bleibt bei ihnen stehen, und das Subjekt erhält keine Empfindung [10]). Die Gegenstände, welche auf das Gemüth wirken, drücken gleichsam Bilder von sich ab. (ειδωλα, σκμαγεια) [11]). Die Gegenstände afficiren eigentlich zuerst nur körperliche Theile; diese Eindrücke heißen παθηματα; wenn sie dann von der Seele aufgenommen werden, so entstehen eigentlich erst die Bilder, oder Abbildungen der Dinge. Bildlich stellt sich Plato dieses so vor. Er denkt sich gleichsam einen Schreiber, welcher die Eindrücke abcopiere und sie in das Gemüth schreibe; und je nachdem der Schreiber richtig oder falsch schreibet, entstehen daraus wahre oder falsche Vorstellungen und Urtheile. Es fragt sich, was Plato unter diesem Schreiber verstanden habe? Nichts anders als die Receptivität, welche den Stoff der Vorstellungen aufnimmt und aufbewahret, oder wie er saget, das Gedächtniß, welches mit dem Sinne vereiniget ist. Das Gedächtniß ist aber das Vermögen, die Vorstellungen

9) Philebus S. 254, 255.
10) Timaeus S. 375.
11) Theaet. S. 161, 164, 154, 156.

gen aufzubewahren; folglich ist der Sinn αἰσθησις, wie das Wort hier genommen wird, nichts anders, als das Vermögen, die Vorstellungen, oder richtiger, die Eindrücke von Außen aufzunehmen [12]). Man kann hieraus schließen, daß Plato den Körper bei Erzeugung der sinnlichen Vorstellungen nur als Vehikel oder Werkzeug betrachtet, durch welches die Eindrücke und Abbildungen der äußern Gegenstände an die Receptivität des Gemüthes gelangen. In dem Gemüthe gehet die eigentliche Veränderung vor, durch welche ein Eindruck zur Vorstellung gemacht wird, und ohne diese ist das Gemüth vorstellungs- und empfindungslos [13]). Das sinnliche Vorstellungsvermögen ist also das Vermögen, die durch den Körper oder die Organisation bis zur Seele gelangenden Eindrücke aufzunehmen, und daraus sinnliche Vorstellungen, die er Bilder nennt, (εικονες, ειδωλα, εκμαγεια, σημεια) zu erzeugen [14]), oder mit andern Worten, es ist das Vermögen, vermittelst des Körpers afficirt zu werden; denn eine sinnliche Vorstellung ist die doppelte und gemeinschaftliche Veränderung des Körpers und der Seele [14 b]).

Nach diesen Begriffen scheint es, als wenn Plato die Sinnlichkeit blos auf das Vermögen des äußern Sinnes eingeschränkt habe. Man kann freilich nicht anders als so denken, wenn man nur allein die bestimmten und deutlichen Aeußerungen darüber vor Augen hat.

Unter-

12) Philebus S. 265, 255.

13) Philebus S. 255. ὁταν απαθης αυτη (ψυχη) γιγνηται των σεισμων των τε σωματος, ἡν νυν λῃθην καλεις, αναισθησιαν επονομασον.

14) de republic. X. S. 304.

14 b) Philebus S. 255. τω εν ἑνι παθει την ψυχην και το σωμα κοινῃ γιγνομενον, κοινῃ και κινεισθαι, ταυτην την κινησιν ονομαζων αισθησιν, ουκ απο τροπου φθεγγοι αν.

Unterdessen finden sich doch auch einige Gedanken, welche er nur im Vorbeigehen äußert, woraus erhellet, daß er auch Kenntniß von dem innern Sinn hatte. Man kann dieses schon daraus schließen, daß er eine gedoppelte Kenntniß von der Seele annimmt, eine empirische, wie wir sie durch die Sinnlichkeit kennen, und eine reine, inwieferne wir sie blos denken [15]). Aber noch mehr, er kennet ein Afficirtwerden von Innen, wenn das Denkvermögen auf die Sinnlichkeit wirket, und dadurch eine sinnliche Vorstellung, ein Bild von dem Gedanken erzeuget [16]). Da er endlich außer den Vorstellungen der äussern Sinne, außer den Empfindungen der Lust und Unlust, noch mehrerer sinnlichen Vorstellungen gedenket, welche keine besondere Benennung haben, so kann man nicht anders, als schließen, er müsse auch innere sinnliche Vorstellungen gekannt, und die Sinnlichkeit nicht allein auf den äußern Sinn eingeschränkt haben [17]). Da aber die Vorstellungen des äußern Sinnes bekannt und unter Klassen gebracht waren, welches bei denen des innern Sinnes noch nicht geschehen war; da es an dem Merkmal der Sinnlichkeit überhaupt, und des innern und äußern besonders gebrach: so kam es, daß er seinen Begriff

15) de republ. X. S. 316,317.

16) Theaetet. S. 154, 155. δωρον τοινυν αυτο φωμεν ειναι της των Μυσων μητρος Μνημοσυνης, και ες τυτο, ὁ, τι αν βυλησωμεν μνημονευσαι, ὡν αν ιδωμεν η ακυσωμεν, η αυτοι εννοησωμεν, ὑπεχοντες αυτο ταις αισθησεσι και εννοιαις, αποτυπυσθαι, ὡσπερ δακτυλιων σημεια ενσημαινομενυς, και ὁ μεν αν εκμαγῃ, μνημονευειν τε και επισασθαι, ἑως αν ενῃ το ειδωλον αυτυ.

17) Theaet. S. 77. αἱ μεν υν αισθησεις τα τοιαδε ἡμιν εχυσιν ονοματα, ὀψεις τε και ακοαι και οσφρησεις, και ψυξεις τε και καυσεις, και ἡδοναι γε ὁη και λυπαι, και επιθυμιαι και φοβοι κεκλημενοι και αλλαι, απειραντοι μεν αἱ ανωνυμοι, παμπληθεις, αἱ ωνομασμενοι.

Begriff verengete, und den innern Sinn von der Sinnlichkeit auszuschließen schien.

Die Sinnlichkeit wird unter dem Bilde einer wächsernen Tafel vorgestellt, worin die Eindrücke von den Gegenständen abgedruckt, und die Vorstellungen aufbewahret werden [18]). Man würde sich aber sehr irren, wenn man glauben sollte, es sei das was anders, als bildliche Vorstellung, wofür sie Plato selbst nur ausgiebt.

Die Form der Sinnlichkeit, insofern sie den Stoff zu Vorstellungen empfängt, die Vielheit oder Mannichfaltigkeit, war dem Plato nicht ganz entgangen; nur daß er sie mehr als einen Bestandtheil der Gegenstände der Sinnlichkeit, als in der Eigenschaft der Form der Receptivität erkannte. Hierin ist eben der Grund enthalten, warum er bei der Weltbildung eine ursprüngliche Materie annahm, die nicht entstanden, und durch die Gottheit nach den Ideen gebildet wurde; er setzt ihr Wesen in dem Großen und Kleinen, oder vielmehr, wie wir unten sehen werden, in der unbestimmten Vielheit [19]). Aus diesem Grunde siehet er die Unendlichkeit (des Grades) als die Form der Empfindungen an, vermöge deren kein Grad der kleinste noch der größte ist, und die Vielheit in Ansehung der ausgedehnten Größe als die Form der äußern Anschauungen [20]). Weil aber Plato die Sinnlichkeit nur auf die Vorstellung des Veränderlichen und Wandelbaren einschränkte, worin er auch Recht that, insoferne er sich blos empirische Anschauungen dabei dachte, war es ihm nicht möglich, in dem Vermögen der Sinnlichkeit etwas Beständiges und Bleibendes wahrzunehmen. Und daher kommt es, daß er

die

18) Theaet. S. 154.
19) Aristotel. Metaphys. I. c. 6. Philebus S. 233 seq.
20) Phileb. S. 334, 355. de republ. X. S. 304. VII. 145, 147.

die mathematischen Begriffe und Sätze aus dem Verstande, oder vielmehr einem eignen Verstandesvermögen ableitete.

Durch die Sinnlichkeit wird nur allein das Einzelne, Veränderliche und Wandelbare vorgestellt, das dem Gemüthe vermöge der Eindrücke auf körperliche Organe gegeben wird [21]). Wenn man alle die bisher angeführten Merkmale von der Sinnlichkeit zusammenfaßt, so erhalten wir folgenden Begriff: Das sinnliche Vorstellungsvermögen ist das Vermögen, vermöge der durch körperliche Organe hervorgebrachten Eindrücke und Veränderungen das Einzelne, Besondere und Veränderliche wahrzunehmen. So müssen wir es zum wenigsten dem Platonischen System gemäß erklären; denn die noch nicht geschehene Unterscheidung zwischen Form und Stoff der Vorstellungen hinderte ihn zu bemerken, daß durch die Sinnlichkeit nichts weiter als der Stoff zu Vorstellungen geliefert wird; er übersah den Antheil der Spontaneität an den wirklichen sinnlichen Vorstellungen, durch welche der gegebene Stoff erst zur Vorstellung erhoben wird. Denn ob er gleich auch eine gewisse Thätigkeit des Vorstellungsvermögens bei diesen Vorstellungen anzunehmen scheint, z. B. wenn er das sinnliche Vorstellungsvermögen mit einem Schreiber vergleichet, so findet sich doch nicht ein bestimmter Begriff davon in seinen Schriften. Insoferne es also an deutlichen Bestimmungen fehlt, thut man ihm in der That nicht Unrecht, wenn man behauptet, er habe der Receptivität nicht den Stoff, sondern Vorstellungen gegeben werden lassen.

Das verständige Vorstellungsvermögen oder das Denkvermögen begreift zwei Vermögen in sich, den Ver-

21) Republ. X. S. 298, 299. Theaet. S. 141. Timaeus S. 301, 302.

Verstand und die Vernunft, (διανοια und φρονησις oder νους). Wir haben in dem zweiten Kapitel gezeigt, daß Plato die Vorstellungen des Verstandes in weiterer Bedeutung in die des Verstandes in engerer Bedeutung und die der Vernunft eintheilte. Da die Begriffe des Verstandes, welche sich auf Mathematik beziehen, weder aus der Sinnlichkeit noch aus der Vernunft abgeleitet werden können, so ist es wahrscheinlich, daß er für sie ein eignes Vermögen angenommen hat. Denn diese Vorstellungen enthalten etwas Allgemeines, was aus der Sinnlichkeit nicht entspringen kann; sie sind nothwendig und unveränderlich, welches die sinnlichen Vorstellungen nicht sind. Auch das Faktum, daß sie aus dem Bewußtsein ohne vorhergegangene Erfahrung entwickelt werden können, streitet mit dem empirischen Ursprunge. Sie müssen also, wie die Ideen, angebohren sein, und in dem Verstandesvermögen unabhängig von Erfahrung vorhanden sein. Aber auf der andern Seite können sie, wegen ihrer specifischen Verschiedenheit von den Ideen, nicht zu dem nehmlichen Vermögen gehören. Welches aber dieses Vermögen sei, darüber hat er, wie es scheint, keine weitere Untersuchung angestellt. Die Eintheilung des Verstandesvermögens in Verstand und Vernunft, διανοια, φρονησις, beziehet sich nicht auf den Ursprung dieser Vorstellungen, sondern auf die Bearbeitung derselben. Wenn hier aber eine Analogie statt finden darf, so ist es wahrscheinlich, daß er den Inbegriff von den mathematischen Begriffen für den leidenden Verstand (wenn ich eine Benennung von dem Aristoteles hier brauchen darf), und das Vermögen, durch welches sie entwickelt werden, für den thätigen Verstand gehalten habe. Er dachte sich auf eben die Art eine doppelte Vernunft, wie wir gleich hernach sehen werden.

Aus eben denselben Gründen leitete er die Ideen aus einem eignen Vermögen ab, in welchem sie unabhängig

hängig von aller Erfahrung anzutreffen wären, und durch wirkliches Denken zum klaren und deutlichen Bewußtsein entwickelt wurden. Da die Merkmale der Ideen, wie wir sie oben dargestellt haben, der Ableitung derselben aus der Erfahrung widersprachen, so war er genöthiget, ein eignes von der Sinnlichkeit verschiedenes Vermögen für sie anzunehmen, und dieses war die Vernunft, νους, φρονησις. Plato aber war noch nicht so weit in der Zergliederung des Vernunftvermögens gekommen, daß er in den Formen desselben die Möglichkeit und den Grund der Ideen entdeckt hätte, und daher ließ er sie dem Vernunftvermögen gegeben sein. Dadurch fand er zugleich eine Hypothese zu Erklärung des Faktums, wie die Ideen-Principe zur Erkenntniß der Dinge, welche in der Erfahrungswelt vorkommen, sein können. Die Gottheit hatte der Vernunft die Ideen mitgetheilt, welche die ursprünglichen Begriffe waren, wornach sie die Sinnenwelt gebildet hatte. Sie sind also angebohren, nicht in dem Verstande, daß man ihrer unmittelbar von der Geburt an deutlich bewußt sei, sondern, daß sie aus dem Innern, zwar durch äußere Veranlassung, aber doch unabhängig von der Sinnlichkeit entwickelt und ins Bewußtsein gebracht werden können. Die Ideen nun, insofern sie mehr als Anlagen, als wirkliche Begriffe angebohren sind, machen das Vernunftvermögen aus, gleichsam die leidende Vernunft, welche der thätig wirkenden Vernunft den Stoff darreichet, aus welchem sie deutliche Begriffe bildet und in Zusammenhang bringet. Die Wahrheit dieser Sätze erhellet aus folgenden Gründen. Plato sagt: Gott ist die Ursache von der Vernunft und der Wahrheit [22]). Unter Wahrheit wird das ob-

 jek-

22) de republ. VII. S. 133. ἡ τῆς ἀγαθοῦ ἰδέας — πάντων ἀὐτὴ ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τοῦ τούτου κυρίαν τεκοῦσα· ἐν τε τῷ νοητῷ, ἀὐτὴ κυρία ἀληθείαν καὶ νοῦν παρασχομένη.

jektive Wesen der Dinge verstanden, die Form, welche ihnen die Gottheit gab. Die Vernunft ist nicht die thätige Vernunft, sondern das Vermögen, welches die Ideen in sich begreift, durch welche das Wesen der Dinge erkannt wird [23]). Vor der Geburt haben die Menschen alle die Begriffe erhalten, welche nothwendig und allgemein sind, und die Regel enthalten, nach welcher empirische Gegenstände unter jene Begriffe subsumiret werden. Seit dem Anfang unserer gegenwärtigen Existenz sind wir uns dieser Vorstellungen nicht bewußt, bis sie durch die Anschauung äußerer Gegenstände aus der Vergessenheit wieder hervorgezogen werden [24]). Sie müssen also als bloße Anlagen in dem Vernunftvermögen enthalten sein. Wenn man die Stelle aus dem Phädo und der Republik mit einander vergleichet, so ergiebt sich, daß der Inbegriff der Vernunftbegriffe und der νους gleichbedeutend sind. Die Vernunft ist also das Vermögen, in welchem die allgemeinen und nothwendigen Begriffe unentwickelt angetroffen werden. Die andere Bedeutung, daß νους die selbstthätige Vernunft, die Denkkraft bedeutet, erhellet aus folgenden Stellen. Die Vernunft, das selbst bestimmende Vermögen der Seele denket allein das unkörperliche und unsinnliche Wesen [25]). Diese Wesen sind die allgemei-

nen

23) Man vergleiche mit der eben angeführten Stelle folgende de republica VI. 119. 120. Aus dieser erhellet, daß αληθεια so viel als εσια ist, und νους das Vermögen das Wesen der Dinge zu erkennen. Dieses ist überhaupt das Vermögen zu denken, und der Inbegriff der Vernunftbegriffe. Die Möglichkeit des Denkens rühret von Gott her, nicht das wirkliche Denken; denn dieses erfodert die selbstthätige Anwendung der Vernunft.

24) Phaedo S. 171. 172.

25) Phaedrus X. B. S. 322, 323. ἡ γαρ ἀχρωματος τε και ἀσχηματιστος και ἀναφης ὡς ἀληθως οὐσα ψυχης κυβερνητη μονῳ θεατη νῳ χρηται.

nen Merkmale der Dinge, welche durch die Ideen bestimmt werden. Die Erkenntniß derselben wird durch die Vernunft bewerkstelliget, indem sie den Stoff, den sie aus sich selbst nimmt, bearbeitet, und ihn auf deutliche Begriffe zurückführet. — Die Handlung der Vernunft, das Denken (νοησις) hat zu ihrem Gegenstande die unveränderlichen, nothwendigen Dinge, die Ideen [26]). Hier kommt also die Vernunft in zwiefacher Bedeutung vor, als das Vermögen, in welchem die Ideen, als zu bearbeitender Stoff, vorkommen, und als das Vermögen, welches den Stoff bearbeitet. Diese Thätigkeit der Vernunft nennt Plato auch mit dem Nahmen φρονησις. Man wird daher leicht den Sinn des Satzes verstehen: die Seele beschäftiget sich bei dem reinen Denken mit sich selbst; sie untersucht in sich und aus sich selbst, abgezogen von aller Gemeinschaft der Sinnlichkeit, und er enthält also auch eine Bestätigung des Vorhingesagten [27]).

Diese drei Vermögen, Sinnlichkeit, reiner Verstand, und reine Vernunft sind die einzigen Quellen, woraus die Seele den Stoff zu ihren Vorstellungen und Erkenntnissen erhält. Denn alle Vorstellungen betreffen entweder äußere Gegenstände, oder die reinen Anschauungen (Größen und Zahlen) oder reine Begriffe. Der Stoff zu den erstern wird der Sinnlichkeit von Außen gegeben; der Stoff zu der zweiten und dritten Art ist in dem Vermögen des Verstandes und der Vernunft enthalten. Um sich von der Wahrheit dieses Satzes zu überzeugen, muß man bemerken, daß Plato die Sinnlichkeit als Quelle der Vorstellungen auch Erfahrung nennt, und den reinen Verstand und die reine Vernunft als ein Vermögen zusammenfaßt, weil sie nehmlich beide reine Vorstellungen

26) Timaeus S. 348.

27) Phaedo S. 181. Theaetet. S. 142. αυτη δ' αυτης η ψυχη τα κοινα μοι φαινεται περι παντων επισκοπειν.

liefern [28]). Nun sagt er: jedes Ding könne nur a u drei verschiedenen Wegen beurtheilet werden, aus Erfahrung, aus Vernunft, und durch Begriffe und Urtheile [29]). Die Begriffe und Urtheile λογοι bedeuten hier kein eignes Vermögen des Vorstellens, woraus etwas erkannt werden könnte; sondern sie sind nur das Organon, wodurch geurtheilet wird. Also bleiben nur zwei Vermögen übrig, aus welchen der Stoff zu Vorstellungen und zu den Urtheilen, wodurch etwas beurtheilet wird, gewonnen wird, das ist die Sinnlichkeit der Erfahrung und das Denkvermögen. Doch an einem Orte scheint es, als wenn er außer den genannten noch ein anderes sinnliches Vermögen angenommen habe. Indem er nehmlich das Sinnliche in wirkliche Naturgegenstände und deren bloße Nachbildungen und Schatten, das Intelligible aber in das unbedingt Denkbare eintheilet, so scheint es, als wenn er auch für jeden von diesen vier Gegenständen auch ein besonderes Vermögen, wodurch er vorgestellt werde, angebe, nehmlich πιστις, εικασια, νοησις, διανοια [30]). Allein weiter unten führet er diese viere auf zwei Vermögen zurück, das Denkvermögen νοησις und das sinnliche Vorstellungsvermögen δοξα [31]). Jene Eintheilung betrift auch eigentlich nicht die Vorstellungsvermögen, sondern die Gegenstände desselben und die Art des Vorstellens. Wir stellen uns einen Gegenstand vor, entweder wie er erscheint, oder wie er gedacht wird; in jenem Fall, entweder als einen wirklichen Gegenstand, oder als ein Bild desselben; in diesem, entweder als einen absoluten, oder

28) de republ. VII. S. 166. Gorgias IV. B. S. 117. Philebus S. 299.

29) de republ. IX. S. 260. τινι χρη κρινεσθαι τα μελλοντα καλως κριθησεσθαι; αρ' ου εμπειρια τε και φρονησει και λογῳ;

30) de republic. VI. S. 121 [seq. 125.

31) de republ. VII. S. 166.

oder als einen bedingten Gegenstand. Die εἰκασία ist daher die Vorstellung, wodurch wir etwas einem Gegenstand ähnliches wahrnehmen, und beruhet auf demselben Vermögen, als πίστις, oder die Vorstellung von einem wirklichen Naturobjekte.

Die Sinnlichkeit und das Denkvermögen sind also die Grundvermögen, aus welchen aller Stoff zu Vorstellungen herrühret. Durch die Sinnlichkeit entstehen, wie sich Plato ausdrückt, weil er noch nicht zwischen der Form und dem Stoffe der Vorstellungen unterschieden hatte, die empirischen Vorstellungen; aus dem Denkvermögen die reinen. Die übrigen Vermögen des Gemüthes enthalten die Bedingungen der Erhaltung, Erneuerung und Bearbeitung der aus jenen beiden Quellen erzeugten Vorstellungen. Da ich schon in dem zweiten Kapitel etwas davon berühret habe, so werde ich hier alles zusammen fassen, um die Uebersicht zu erleichtern.

Durch das Gedächtniß werden die Vorstellungen, sowohl die der Sinnlichkeit, als die des Verstandes, erhalten und aufbewahret. Um sich die Möglichkeit des Behaltens zu erklären, stellt sich Plato das Gedächtniß bildlich als ein gewisses Behältniß der Vorstellungen, oder als eine wächserne Masse vor, in welcher die Vorstellungen Spuren hinterlassen. So lange als diese Spuren fortdauern, und nicht ausgelöscht werden, sind die Vorstellungen in dem Gedächtniß. Die Dauer der Vorstellungen hängt von dem Grade des Empfindens und von der Stärke und Lebhaftigkeit des empfangenden Vermögens ab. Je lebhafter, inniger und stärker dieses aufnimmt, je stärker der Eindruck ist, desto dauerhafter sind die Spuren, welche die Vorstellungen hinterlassen. Je schwächer der Eindruck ist, und je matter die Receptivität, desto schwerer lassen sich die Vorstellungen erhal-

ten, und desto leichter verlieren sie sich aus dem Bewußtsein [32]).

Die Wiedererinnerung αναμνησις ist das Vermögen, die schon gehabten Vorstellungen wieder zu erneuern, wieder in das Bewußtsein zurückzurufen. Diese Erneuerung der Vorstellungen kann entweder vermittelst einer andern Vorstellung geschehen, welche der Seele gegenwärtig ist, oder unabhängig von allen Vorstellungen durch die Seele selbst. In dem erstern Fall müssen die Vorstellungen, welche einander erwecken sollen, in Verbindung stehen. So wird bei dem Anblick eines Freundes die Vorstellung eines andern, der mit diesem in Verbindung stehet, in dem Gemüth erneuert; so erinnert ein Gemählde an das Original; so erweckt jede Sache, welche sich auf den geliebten Gegenstand beziehet, die Vorstellung desselben [33]). Durch Anschauungen und Empfindungen werden nicht nur andere sinnliche Vorstellungen erneuert, sondern auch Vorstellungen des Verstandes in das Bewußtsein gebracht. Wenn wir z. B. zwei Gegenstände anschauen, so denken wir auch zugleich, daß sie ähnlich oder unähnlich, gleich oder ungleich sind. Die Vorstellungen von der Aehnlichkeit und Gleichheit sind Begriffe, welche nicht aus der Sinnlichkeit entstanden, sondern a priori in dem Denkvermögen enthalten sind [34]). Diese Wiedererweckung beruhet wie bei dem vorigen Falle auf einem gewissen Zusammenhang der Vorstellungen. Die Dinge in der Welt sind nach gewissen Ideen gebildet, welche ursprünglich in dem göttlichen Verstand, durch Mittheilung der Gottheit aber in dem Denkvermögen angetroffen werden. Daher läßt sich die Möglichkeit begreifen, warum die Vorstellung eines jeden Gegenstandes Vor-

stel-

32) Phileb. S. 155. Theaet. S. 154, 155, 161, 94.

33) Phaedo S. 166, 167.

34) Phaedo S. 169, 170.

stellungen hervorrufet, welche eines höhern Ursprungs als aus der Sinnlichkeit sind. Wir können das Urtheil: dieser Gegenstand ist einem andern gleich oder ähnlich, nicht anders zu Stande bringen, als durch einen reinen Begriff der Vernunft, der die Regel enthält, nach welcher diese Prädicate in dem Subjekte bestimmt werden. Es läßt sich also daraus erkennen, wie durch Wahrnehmung, Beobachtung und jedes empirische Urtheil reine Begriffe in das Bewußtsein zurückgerufen und entwickelt werden können. Dieses ist die besondere Bedeutung, welche das Wort ανάμνησις in der Platonischen Philosophie erhalten hat. — In einem andern Sinne bedeutet ανάμνησις das Vermögen der Seele, durch sich selbst ohne Vermittelung einer von Außen gegebenen Veranlassung Vorstellungen wieder hervor zu rufen [35]). Dort war es die Association der Vorstellungen, die Verbindung einer gegenwärtigen Empfindung und Anschauung mit einer andern ehemals gehabten Vorstellung, wodurch die Erneuerung derselben geschah. Hier ist es die Seele selbst, welche das Vermögen besizt, aus sich selbst das Bewußtsein der Vorstellungen wieder zu erneuern. Ob sie das ohne alle Association könne, ob sie eine absolute Selbstmacht über ihre Vorstellungen besitze, darüber scheint Plato nicht nachgedacht zu haben. Nur so viel dürfte man aus einer Stelle schließen, daß er die Möglichkeit von dieser Wiedererneuerung auf die Spuren, welche die Vorstellungen in dem Gedächtniß zurück lassen, gegründet habe. Die Seele sucht diese Spuren wieder aufzuregen, oder die Kopieen (εικονας), wie er sie nennt, wieder zu beleben, und stellt dadurch die Vorstellungen selbst wieder her. Bild-

35) Philebus S. 255. ὁταν ἀ μετα τυ σωματος επαθχε ποθ' ἡ ψυχη, ταυτ' ανευ τυ σωματος αυτη εν ἑαυτῃ ὁτι μαλιστα αναλαμβανῃ, τοτε αναμιμνῃσκεσθαι τι λεγομεν.

lich nennt Plato dieses Vermögen den Mahler der Seele [36])

Die Thätigkeit, welche an der Wiedererneuerung der Vorstellungen Antheil hat, gehört nicht der Sinnlichkeit, sondern dem Verstande, dem thätigen Vorstellungsvermögen an. Dieses folgt schon aus dem Begriff der Sinnlichkeit, welche nur die Eindrücke aufnimmt, und sich blos leidend verhält. Zum Beweise dient auch der Sprachgebrauch, welcher für die Aufmerksamkeit, oder der selbstthätigen Richtung des Gemüthes zur Erzeugung, Hervorrufung und Bearbeitung einer Vorstellung, den nehmlichen Ausdruck bestimmt hat, wodurch sie die Selbstthätigkeit des Vorstellens, die Vernunft bezeichnet [37]).

Plato betrachtet alle Bearbeitung der Vorstellungen sowohl zum wissenschaftlichen Gebrauch, als auch zu andern Zwecken, oder überhaupt alle Bearbeitung der ursprünglichen Vorstellungen der Sinnlichkeit und des Verstandes, als Verrichtungen des thätigen Vorstellungsvermögens, des Verstandes, die wegen der Verschiedenheit des Stoffes und der Bearbeitung und Bildung unter verschiedenen Benennungen vorkommen [38]). Wir müssen diese Verrichtungen jezt näher kennen lernen.

Der Verstand äußert sich überhaupt durch Begriffe und Urtheile. Jeder Begriff ist aber schon ein unentwickeltes Urtheil. Beide Funktionen beruhen daher auf einem und ebendemselben Vermögen. Dies bestätiget auch der Sprachgebrauch. Eben die Ausdrücke, wodurch ein Begriff bezeichnet wird, bedeuten auch Urtheile, z. B. διανοια, δοξα, λογος; und eben diese werden auch

36) Philebus S. 265, 266. ζωγραφον, ὃς μετα τον γραμματιστην, των λεγομενων εικονας εν τῃ ψυχῃ τυτων γραφει-

37) νυν προσεχειν. Theaetet. S. 27. 169.

38) Timaeus S. 316.

auch für das Vermögen dieser Funktionen gebraucht. Der Verstand urtheilt entweder so, daß er sein Urtheil unter eine allgemeine Regel subsumirt, oder nicht. Jenes Vermögen ist die Vernunft, dieses der Verstand in der engern Bedeutung.

Der Verstand ist das Vermögen zu urtheilen, oder das Mannichfaltige gegebener Vorstellungen in einen Begriff zu vereinigen, (συλλογιζεσθαι, συλλογισμος) [39]). Die vor dem wirklichen Urtheilen vorhergehende Thätigkeit des Verstandes, wodurch das Urtheilen vorbereitet wird, heißt διανοεισθαι; das wirkliche Urtheilen δοξαζειν [40]). Der Verstand faßt entweder den durch die Sinnlichkeit gegebenen Stoff in Begriffe zusammen, oder das in dem Vermögen des Verstandes und der Vernunft vorhandene Mannichfaltige. Durch jene Thätigkeit entstehen Anschauungen und empirische Urtheile, durch diese reine Begriffe, Sätze und Wissenschaft. Jenes ist das empirische oder angewandte, dieses das reine Denken [41]).

Wenn der Verstand das in einer Empfindung gegebene Mannichfaltige verbindet, so entstehet eine Anschauung (φαντασια), Plato nennt sie auch αισθησις. Sie ist also das gemeinschaftliche Produkt des Verstandes und der Sinnlichkeit [42]). Wenn der Verstand das Mannichfaltige der Anschauungen zergliedert, und die daraus erzeugten Vorstellungen mit dem Objekt der Anschauung verbindet, so werden empirische Urtheile, δοξαι, gebildet [43]). Diese in Worte ausgedrückt, sind es Sätze, λογοι [44]). Die Wahrheit dieser Vorstellungen und Urtheile beruhet darauf, daß die Sinnlichkeit ordentlich beschaffen ist, und die Eindrücke, so wie sie ihr gegeben werden, aufnimmt,

39) Theaetet. S. 143.
40) Theaetet. S. 151. Sophista S. 296.
41) Timaeus S. 316. Philebus S. 305.
42) Sophista S. 296.
43) Theaetet. S. 128. 143.
44) Sophista S. 296. Philebus S. 265.

nimmt. Es begleitet sie dann eine Ueberzeugung, welche, weil sie durch keine Gründe der Vernunft, sondern nur durch die Eindrücke bestimmt ist, nur Glaube (πίστις) heißt [45]). Die empirischen Urtheile sind nicht möglich ohne einen Beytrag der reinen Vernunft. Denn in jedem empirischen Begriff von einem Gegenstande ist der Gattungsbegriff enthalten, welcher die gemeinschaftlichen Merkmale (το κοινον) enthält. In der Anschauung kommen diese Merkmale auch vor, weil jeder Gegenstand der Natur nach Ideen gebildet ist, wodurch der Gattungsbegriff ihm gleichsam mitgetheilt wurde. Aber dieser Begriff wird in der Anschauung nicht unterschieden. Sobald aber der Verstand diese Vorstellung zergliedert, so unterscheidet er auch den Gattungsbegriff. So enthält die Vorstellung Theätet außer den übrigen Merkmalen auch den Begriff Mensch; und wenn sie entwickelt wird, so entstehet folgendes Urtheil: Theätet ist ein Mensch, der so gebildet, so beschaffen ist [46]).

Der reine Verstand verbindet den Stoff, welcher in dem Vermögen des Verstandes enthalten ist. Hieraus entstehen die mathematischen Begriffe. Vorzüglich beschäftiget er sich mit der Entwickelung und Bearbeitung dieser Begriffe. Indem er das in ihnen enthaltene Mannichfaltige zergliedert, besondere Begriffe daraus bildet, Folgesätze daraus ziehet, und alle diese Sätze in ein Ganzes anordnet, so entstehet daraus ein Analogon von strenger Wissenschaft. Die reinen Begriffe des Verstandes werden als Grundbegriffe gebraucht, die keiner weitern Zergliederung bedürfen, und der Verstand forscht hier nicht nach dem Princip des Bedingten, sondern spüret nur den Folgen der Bedingung nach. Der Verstand ist also das Vermögen, das Bedingte zu der Bedingung zu suchen, das Vermögen von den Gründen zu den Folgen fort-

45) Timaeus S. 316.
46) Theaetet. S. 192.

fortzugehen, das Mannichfaltige in einem gegebenen Begriffe zu zergliedern. Weil es aber hier nicht um ein Princip zu thun ist, sondern ein Begriff oder ein Grund als unbedingt angenommen und vorausgesezt wird, ob er gleich unter höhern Bedingungen stehen kann, so giebt ein Ganzes solcher Begriffe und Sätze keine eigentliche Wissenschaft, sondern nur ein Analogon derselben, welche Plato mit dem nehmlichen Worte διανοια bezeichnet, womit er das Vermögen benennet [47]). Der reine Verstand stehet zwischen dem empirischen und der Vernunft mitten inne; der empirische (δοξα) hat das durch die Sinne gegebene, der reine Verstand (διανοια) das durch den Verstand gegebene Reine, Nichtsinnliche, aber Bedingte; die Vernunft (νους) das durch die Vernunft gegebene Reine, Nichtsinnliche, Unbedingte zum Gegenstande [48]).

Die Vernunft steiget von den Bedingungen auf zu der Bedingung, die nichts weiter voraussezt; sie forscht nach einem absoluten Princip, und leitet dann von diesem alles Bedingte ab. Sie sezt also durch das Princip allem weitern Forschen Grenzen, und giebt allen Erkenntnissen die vollkommste Einheit und Harmonie. Ihr Gegenstand ist das Absolute und Unbedingte, welches nichts weiter voraussezt; ihre Wirkung ist Wissenschaft in dem strengsten Sinne [49]). Die Ideen sind die höchsten Begriffe, die alle unter sich enthalten, aber keinen über sich haben; sie sind in so fern die Principe alles menschlichen Wissens; sie sind die eigentlichen Gegenstände,

47) de Republica VI. S. 122, 124.

48) Ibid. S. 125. ὡς μεταξυ τι δοξης τε και νου την διανοιαν ουσαν. Timaeus S. 348.

49) de Republica VI. S. 122. το δ' αυ ἑτερον το επ' αρχην ανυποθετον εξ ὑποθεσεως ιουσα (ψυχη), και ανευ των περι ἑκεινο εικονων αυτοις εἰδεσι δι' αυτων την μεθοδον ποιουμενη. S. 124, 125.

stände, mit welchen sich die Vernunft, als Thätigkeit, beschäftiget [50]). Durch die Aufsuchung und Entwickelung dieser Begriffe kann also die Vernunft ihr Streben nach Vollendung und systematischer Anordnung ihrer Erkenntnisse befriedigen.

Die Vernunft hat eine doppelte Funktion. Sie steigt entweder von dem Bedingten auf zu höhern Bedingungen, bis sie die Sphäre ihrer Erkenntniß durch das Unbedingte vollendet hat; oder sie steigt von dem Absoluten hernieder zu dem Bedingten [51]). In jenem Fall sucht sie die Ideen als die Principien alles Wissens auf, und entwickelt sie. Jeder bedingte Satz ist hier gleichsam eine Stufe, auf welcher sich die Vernunft bis zu dem Unbedingten erhebet, und eine Voraussetzung, die sie immer höher aufzusteigen nöthiget. In diesem, leitet sie systematisch aus dem Princip ab, was dadurch bestimmt wird. Ein System von Begriffen und Urtheilen unter einem Princip ist Wissenschaft, und zwar reine, wenn es reine Sätze, empirische, wenn es Sätze des empirischen Verstandes sind. Die Ableitung aus dem Princip geschiehet durch Schlüsse (λογισμος). Die Vernunft subsumiret unter die allgemeinen Begriffe als allgemeine Regeln die Sätze, und bestimmet dadurch die Verbindung und den Zusammenhang derselben. Hierdurch werden die Sätze erst fixirt; sie bekommen Festigkeit und eine unwandelbare Evidenz, die sich auf deutlich erkannte

50) Timaeus S. 348.

51) de Republica VI. S. 124. το τοινυν ἑτερον μαθημα τυ νοητυ λεγοντα με τυτο, ὃ αυτος ὁ λογος ἅπτεται, τῃ τυ διαλεγεσθαι δυναμει τας ὑποθεσεις ποιυμενος, ὡς ἀρχας ἀλλα τῳ οντι ὑποθεσεις, οἱον ἐπιβασεις τε καὶ ὁρμας, ἱνα μεχρι τυ ἀνυποθετυ ἐπι την τυ παντος ἀρχην ἰων, ἁψαμενος αυτης, παλιν αυ ἐχομενος των ἐκεινης ἐχομενων, ὡτως ἐπι τελευτην καταβαινῃ.

erkannte Gründe stüzt [52]). Aus diesen Ursachen nennt Plato die Vernunft auch das Vermögen zu schließen (λογιστικον) und das Vermögen der Wissenschaft (επιστημη) [53]).

Da die Ideen die Begriffe von den Dingen an sich sind, und sie nur allein die Vernunft erkennet, so ist sie daher auch das Vermögen, das Ding an sich zu erkennen, insofern es ist, d. h. insofern es nichts weiter als das Ding an sich ist [54]).

Durch die Erkenntniß der Dinge an sich, oder welches eben so viel ist, durch die Ideen ist es der Vernunft erst möglich etwas zu erkennen. Denn erkennen heißt den Gattungsbegriff von einem Dinge, und die unter ihm enthaltenen Gegenstände deutlich erkennen, und beide von einander unterscheiden [55]).

Das Gemeinschaftliche der Verrichtungen des Verstandes und der Vernunft bestehet in der Vergleichung der Vorstellungen, wodurch die Aehnlichkeit und Verschiedenheit abgesondert wird. Der Verstand bemerket das Aehnliche in mehrern Vorstellungen, faßt es zusammen, und bildet daraus Begriffe und Sätze. Die Vernunft

52) Sophista S. 275. Meno S. 385. ὥστε ἃ πολλὰ ἀξίωμα εἰσι (δοξαι), ἕως ἂν τις αὐτας δήσῃ αἰτιας λογισμῷ. τοῦτο δ' ἐστιν ἀναμνησις. Diese Gründe sind die Ideen, welche, weil sie, nach Platos Voraussetzung, die Seele schon in einem andern Leben sich vorgestellt hat, nur Wiedererinnerungen sind, wenn sie durch Abstraktion wieder hervorgerufen werden.

53) de Republica VI. S. 367, 371. de Republica V. S. 61.

54) de Republica V. S. 62. ἐπιστημη μεν γε που ἐστι τῳ ὄντι, τὸ ὂν γνωναι ὡς ἐχει.

55) de Republic. V. S. 59. δυναμενος καθορᾶν καὶ αὐτο τὸ καλον καὶ τὰ ἐκεινῳ μετεχοντα, καὶ ὁτε τὰ μετεχοντα, αὐτο, καὶ ὁτε αὐτο, τὰ μετεχοντα ἡγουμενος — τοῦτο μεν τὴν διανοιαν ὡς γιγνωσκοντος γνωμην ἂν ὀρθως φαιμεν.

nunft kann nicht den Zusammenhang zwischen Sätzen bestimmen, sie kann nicht einen niedern Begriff unter einen höhern begreifen, ohne Vergleichung in Ansehung der Identität und Verschiedenheit, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit. Das Resultat der Vergleichung ist die Verbindung oder Trennung der Vorstellungen [56]).

Wir müssen jezt noch etwas über das Verhältniß und den Zusammenhang der Sinnlichkeit und des Denkvermögens reden. Beide Vermögen sind durch ihre Natur und durch die Verschiedenheit der Gegenstände von einander unterschieden, wie wir oben gesehen haben. Auch bemerkt Plato noch einen Unterschied in Ansehung der Entwickelung. Die Sinnlichkeit ist bei den Menschen, so bald als sie gebohren sind, vorhanden; das Denken aber kommt viel später zum Vorschein, und entwickelt sich nur durch lange Erfahrung und viel Uebung [57]). Ungeachtet aller dieser Verschiedenheiten findet sich eine gewisse Verbindung zwischen beiden. Erstlich beide Vermögen gehören einem Subjekt an, wodurch sie und die davon abhängenden Vorstellungen in Verbindung kommen [58]). Zweitens die Entwickelung des Denkvermögens ist nur vermittelst der Sinnlichkeit möglich. Diese liefert dem Verstande den Stoff, den er bearbeitet, und durch die Thätigkeit des Verstandes werden die reinen Begriffe, die Ideen, zum deutlichen Bewußtsein entwickelt. Dieses gehet auf folgende Weise zu. Der Verstand erzeugt aus dem durch die Sinne gegebenen Stoffe Begriffe und Urtheile; er vergleicht mehrere von ähnlicher Art, faßt das Gemeinschaftliche in einen Begriff. Hierdurch wird der Gattungsbegriff, welcher in der Vernunft unentwickelt liegt, entwickelt, und zum deutlichen Bewußtsein erhaben. Zum Beispiele dient der ursprüngliche

Begriff

56) Timaeus S. 316. Philebus S. 217, 218.
57) Theaetet. S. 143.
58) de Republic. V. S. 30.

Begriff von der Schönheit [59]). Es ist wahrscheinlich, daß Plato bei Erzeugung der empirischen Begriffe und Sätze eine Mitwirkung der noch nicht entwickelten Vernunftbegriffe annahm, indem sie die Regel enthalten, nach welcher der Verstand das Aehnliche verbindet [60]). So würde also das Denkvermögen durch die Bearbeitung des sinnlichen Stoffes nach den ihm eigenthümlichen Formen, dieser selbst bewußt, und faßte sie in Begriffe auf.

Die Sinnlichkeit ist also zu der Entwickelung der reinen Begriffe nothwendig, weil sie dem Verstande den ersten Stoff liefert, an welchem er seine Thätigkeit äussern kann. Wenn aber das Denken einmal in Gang gebracht ist, so entließ Plato, wie es scheint, die Sinnlichkeit ihrer Dienste, und glaubte, die Vernunft könne ohne ihre Mitwirkung reine Erkenntniß und Wissenschaft zu Stande bringen. Dieses kam daher, daß es ihm an dem bestimten Begriffe von der Sinnlichkeit als Vermögen, den Stoff zu Vorstellungen zu empfangen, fehlte, und daß er daher die äußere Receptivität nicht von der innern unterschied. Bei dem reinen Denken darf nichts empirisches mit eingemischt werden, aber die Spontaneität kann nicht ohne die Receptivität wirksam seyn. Wenn daher Plato bei seiner Behauptung, die Vernunft müsse sich bei ihrem Denken von aller Gemeinschaft mit dem Körper und den Sinnen losmachen, das Erstere verstand, so hatte er unstreitig Recht, irrte sich aber, wenn er das leztere sagen wollte [61]). Welchen Sinn aber jene Behaup-

59) Symposium S. 245.

60) Phaedo S. 170. προ γαρ τυ αρξασθαι ήμας ὁρᾶν η ακυειν, και τ' αλλα αισθανεσθαι, τυχειν εδει τυ ειληφοτας επιστημην αυτυ τυ ισυ, ὁ, τι εστιν, ει εμελλομεν τα εκ των αισθησεων ισα εκεισε ανοισειν.

61) Phaedo S. 147. 189.

hauptung eigentlich hat, ist nicht leicht auszumachen; weil es an einem bestimmten Begriff der Sinnlichkeit fehlet. Wenn man bei den Worten stehen bleibt, so will er nur bei der Beschäftigung der reinen Vernunft alle empirische Vorstellungen entfernt wissen, und das Streben nach Erkenntniß der Wahrheit durch kein sinnliches Interesse schwächen oder verrücken lassen. Aber auf der andern Seite kommen auch Stellen vor, wo er die Sinnlichkeit blos allein auf den äußern Sinn, au das Vermögen durch Eindrücke von Außen zu Vorstellungen zu gelangen, einschränket; wo er von einem Denkvermögen spricht, das nicht allein von einem sinnlichen Vermögen nicht abhängig, sondern auch bei dem wirklichen Denken, keines Beitrags der Sinnlichkeit bedürftig ist [62]). Es ist wahr, daß er der Seele das Vermögen des Denkens unabhängig von aller Sinnlichkeit nicht in dieser Welt, sondern in einem andern Zustand, in dem sie vor diesem Leben gewesen ist, und in den sie nach dem Tode wieder kommen kann, zuschreibt [63]). Aber eben daraus folgt doch unstreitig, daß er noch keinen bestimmten Begriff von der Sinnlichkeit, die zu allem Vorstellen unentbehrlich ist, hatte, und daraus läßt es sich erklären, daß er sich in seinen Aeußerungen über diese Gegenstände nicht gleich blieb. Das Afficiertwerden von Innen war ihm nicht ganz unbekannt geblieben, wie wir oben gezeigt haben; aber er hatte dieses nicht in den Begriff von der Sinnlichkeit aufgenommen, und dadurch den Begriff zu enge gemacht. Wenn er also das Afficiertwerden von Außen von dem reinen Denken ausschloß, wie es nothwendig ist, so wurde natürlich bei dem Denken alle Sinnlichkeit ausgeschlossen, und ein Vermögen des Vorstellens, die Empfänglichkeit, geläugnet. Dieser Irrthum war um so leichter, da er dem Verstand und der

62) Phaedo S. 151. 154. 173.

63) Phaedo ibid.

der Vernunft die reinen Begriffe gegeben sein ließ, welche also die räsonnirende Vernunft schon verstand, und nur zu entwickeln brauchte. Wie diese Begriffe in dem Denkvermögen vorkommen, ob sie als Anlagen oder besser Formen des Verstandes und der Vernunft, oder als angeborne Vorstellungen müssen gedacht werden, das hatte Plato noch nicht untersucht. Er blieb bei der Entdeckung stehen, daß die Gattungsbegriffe nicht aus der Sinnlichkeit entstehen, sondern dem Denkvermögen angehören, und daß aus ihnen die räsonnirende Vernunft die ersten Gründe aller Wissenschaft und Erkenntniß entwickelt, ohne über die weitern Bedingungen dieser Bearbeitung Untersuchung anzustellen.

Zweiter Abschnitt.

Theorie des Erkennens.

Da wir den Hauptinhalt dieses Abschnitts aus dem Theätet nehmen müssen, der aber von der Wissenschaft (επιστημης) handelt, so müssen wir gleich im Voraus erinnern, daß das Wissen und das Erkennen bei dem Plato gleichbedeutende Ausdrücke sind. Die Gründe von der Verwechselung zweier so wichtiger Begriffe werden sich am Schlusse dieser Abhandlung entdecken lassen. Jezt führe ich nur einstweilen einige Stellen an, woraus die Identität der Worte γνωσις und επιστημη erhellet [1]).

Plato erkannte die Wichtigkeit dieses Begriffes. Denn da alles Denken und Untersuchen auf Erkenntniß und Wissenschaft abzielet, so ist es so gar unmöglich ordentlich zu denken, wenn man sich selbst noch keine Rechenschaft von diesem Begriff geben kann. Wenn man daher dem Philosophen die Pflicht auflegt, nur aus deut-

1) Charmides V. B. S. 132. de republic. V. S. 63. VI. S. 119.

lichen Begriffen zu philosophiren und sich aller unentwickelten und unbestimmten zu enthalten, so könnte er gar nicht philosophiren, so lange er noch nicht über die Begriffe von Wissen und Erkennen mit sich selbst einig ist [2]). So unentbehrlich dieser Begriff aber ist, so schwer ist es auf der andern Seite, vollkommen deutlich zu erklären, was das Wissen und Erkennen sei. Viele Denker waren, wie Plato versichert, grau geworden, ehe sie den Begriff durch ihr Nachdenken gefunden hatten [3]). Es war daher auch noch keine Erklärung vorhanden, welche einen so denkenden Kopf, wie Plato, hätte befriedigen können, und der oben genannte Dialog beschäftiget sich mehr damit, die falschen Begriffe von der Erkenntniß zu widerlegen, als den richtigen aufzustellen. Eine solche Kritik ist zwar nicht zureichend, um zu erklären, was das Erkennen sei, indem sie mehr zeigt, was es nicht ist; aber doch ist sie auch darum schon verdienstlich, daß sie den Wunsch nach besserer Belehrung erwecket, und den Forschungsgeist befördert [4]). Wir werden also hier dem Plato folgen, und mit ihm erstlich betrachten, worin die Erkenntniß nicht bestehe, um dann mit Vergleichung anderer Stellen seinen eignen Begriff aufzusuchen.

In dem Theätet werden nicht weniger als vier Erklärungen von der Erkenntniß vorgetragen, welche Plato als falsch verwirft. Nach der einen war Erkennen so viel, als Anschauen und Empfinden; nach der zweiten, so viel als Urtheilen; nach der dritten, so viel als Erkenntniß haben; und endlich nach der vierten, aus Gründen urtheilen.

Die erste Erklärung, welche jede sinnliche Vorstellung zur Erkenntniß machte, gründete sich zum Theil auf eine

2) Theaetet. S. 166, 178.
3) Theaetet. S. 178.
4) Theaet. S. 144, 145.

eine höchst mangelhafte Kenntniß von dem Vorstellungsvermögen, theils auf ein besonderes physiologisches oder metaphysisches System. Die größten Denker hatten die Unterscheidungsmerkmale zwischen den Vorstellungen der Sinnlichkeit und des Verstandes noch nicht deutlich entwickelt, sondern sie hielten beide, als Arten einer Gattung, für einerlei [5]). Der Verstand war nicht von dem Empfindungsvermögen unterschieden worden — eine Behauptung, welche Helvetius mit so viel Scharfsinn ausgeführet hat — daher konnten sie dem Verstande bei der Erkenntniß keinen besondern Antheil und Beitrag anweisen.

Die Klarheit der sinnlichen Vorstellungen und der dadurch vorgestellten Gegenstände, verbunden mit dem Mangel einer Unterscheidung zwischen der Vorstellung und dem Vorgestellten, erzeugte natürlich die Meinung, daß durch diese Vorstellungen die Dinge an sich vorgestellt würden. Und weil diese Vorstellungen unmittelbar auf ein Objekt bezogen werden, so war der Irrthum sehr verzeihlich, die anschauliche Erkenntniß für die einzige mögliche, und die Sinnenwesen für die einzigen erkennbaren Gegenstände zu halten. Eine Folge von beiden Vorstellungsarten war die Behauptung, daß alles sich verändere, oder wie es damals hieß, daß alles fließe. Denn ein Gegenstand erschien bald mit diesen bald mit andern Beschaffenheiten, und weder derselbe Mensch noch mehrere Menschen erhielten von einem und demselben Gegenstand einerlei Eindrücke [6]). Nach jenen Grundsätzen war es also ganz richtig geschlossen, daß jeder Gegenstand das ist, was er jedem erscheint, und daß es nichts Beharrliches, Unveränderliches und Absolutes giebt, sondern alle unsere Erkenntniß nur Beziehungen und

5) Aristotel. Metaphys. III, 5.

6) Theaet. S. 72, 73.

Verhältnisse auf die empfindenden Wesen zum Gegenstande hat. Dieses System, wozu Protagoras durch seine Behauptung, daß der Mensch das Maaß aller Dinge sei, den ersten Grund gelegt, das Plato aber wahrscheinlich etwas mehr entwickelt hatte, bestehet aus folgenden Sätzen.

I. Außer der Körperwelt ist nichts. Es giebt nur Körper und deren Prädicate, Bewegung und Veränderung.

II. Es giebt zwei Arten der Veränderung. Die eine entspringt aus dem Vermögen zu wirken; andere aus dem Vermögen zu leiden.

III. Aus Verbindung von beiden entstehet die sinnliche Vorstellung (αἴσθησις), und das sinnlich Vorgestellte (αἰσθητον.) Die Gegenstände afficiren das Gemüth, sie wirken; das Gemüth empfängt die Eindrücke, es leidet. Die Empfangung des Gegebenen ist die Empfindung, sinnliche Vorstellung: das Gegebene von dem Gemüth aufgenommene ist das Vorgestellte; dasjenige, worauf dieses bezogen wird, der vorgestellte Gegenstand.

IV. Die sinnliche Vorstellung entstehet nur allein durch Vereinigung beider Veränderungen. So entstehet z. B. eine Anschauung durch das Gesicht, wenn ein Gegenstand auf das Auge wirkt, und dieses afficieret wird [7]).

V. Jedes Ding ist nur etwas für die Menschen, in so fern er vorgestellt wird, und es wird nur vorgestellt durch die Vereinigung von etwas Wirkendem und Leidendem, d. h. durch Veränderung. Was ein Ding durch Veränderung erscheint, das ist es für den, dem es erscheint.

VI. Wenn

7) Theaetet. S. 76—80.

VI. Wenn das Gemüth, das Leidende, verändert wird, so muß der Gegenstand anders erscheinen, wenn er auch an sich nicht verändert würde.

VII. Jede Erkenntniß ist also das Resultat aus dem Verhältniß der Gegenstände zum Gemüth, und des Gemüthes zu den Gegenständen.

VIII. Die Erkenntniß ist daher nur subjektiv. Jeder Mensch erkennt nur, was ein Ding für ihn, d. h. für seine Empfindung ist. Wie ihm aber auch ein Gegenstand erscheine, das ist für ihn der Gegenstand. Und so bei jedem andern Menschen. Der Mensch ist also das Maaß oder der Richter aller Dinge, wie sich Protagoras ausdrückte.

IX. Jede Veränderung des Verhältnisses verändert auch den Inhalt der Erkenntniß. Umgekehrt gilt auch der Schluß von der Erkenntniß auf die Veränderung des Gegenstandes. Wenn ich die Zahl Sechs neben Vier setze, so ist jene grösser; neben zwölf aber kleiner. Dieß läßt sich ohne Veränderung nicht denken. Denn größer kann nichts werden ohne Zunahme, noch kleiner ohne Abnahme [8]).

X. Wir erkennen nichts Absolutes, nur Relationen. In Absicht der Veränderungen ist dieses von selbst klar. Gesezt aber auch, wir nähmen die beharrlichen Eigenschaften, oder das Wesen der Dinge wahr, so erkennen wir sie doch nicht an und für sich, sondern allezeit in Verbindung und Verhältniß mit etwas anderm [9]).

8) Theaetet. S. 71—75.

9) Theaetet. S. 86, 87.

Gegen diese Theorie, in so fern sie die Entstehung der sinnlichen Vorstellungen betrifft, hat Plato fast gar keine Einwendung gemacht, es sei nun, daß sie in den Hauptsätzen auch die seinige war, oder, daß er es nicht für nöthig hielt, sie von dieser Seite zu widerlegen. Sein Hauptaugenmerk war auf den Satz gerichtet, daß Empfindung und Anschauung Erkenntniß sei; diesen konnte er nicht zugeben, ohne seine ganze Philosophie zu zernichten. Denn wie kann mit der Behauptung, daß alles in stetem Wechsel sei, die Annahme eines unabänderlichen Gesetzes der Sittlichkeit und eines obersten Zwecks für alle Menschen bestehen? [10])

Und wenn wir auch jezt von diesen übersinnlichen Gegenständen abstrahiren, so giebt es doch noch mehrere Seiten, von welchen die obige Theorie als falsch und unzulässig erscheint. Man nimmt an, daß in Träumen, in Krankheiten und im Wahnsinne die Empfindungen nicht so wahr sind, als in dem wachenden und gesunden Zustande. Weit gefehlt, daß die Vorstellungen in diesen Zuständen wahr sein sollten, so haben sie oft gar keine objektive Realität. Nach seiner Theorie ist es schlechterdings unmöglich, diese (objektiv) falschen Vorstellungen von den (objektiv) wahren zu unterscheiden. Ueberhaupt gebe es gar kein Merkmal, wodurch das Wachen und das Träumen unterschieden werden könnte. Denn in dem Traume folgen die Vorstellungen eben so auf einander, wie im Wachen. Es wäre also möglich, daß wir, die wir jezt über etwas räsonniren, dieses im Traume thäten, und um nichts wunderbarer, als wenn man im Traume Träume erzählet. Da nun die Zeit, welche wir verschlafen, beinahe derjenigen gleich ist, da wir wachen, so muß das Gemüth nothwendig in Widerstreit mit sich gerathen, welchen Vorstellungen sie objektive Realität beilegen soll. In Ansehung der Krankheiten und

10) Theaetet. S. 81.

und des Wahnsinns ist zwar die Zeit ungleich. Allein wer will nach der Länge oder Kürze der Zeit die Wahrheit der Vorstellungen bestimmen? Der erste Fehler der Theorie bestehet also darin, daß sie die Unterscheidung zwischen (objektiv) wahren Vorstellungen und Einbildungen unmöglich macht [11]).

Dieses Räsonnement entscheidet die Sache noch nicht. Die Vertheidiger der Behauptung, daß jede sinnliche Vorstellung auch Erkenntniß sei, können sich noch immer gegen diese Folgerungen verwahren. Weit entfernt, die Wahrheit der Vorstellungen in dem Traume oder Wahnsinne zu läugnen, so können sie dieselbe vielmehr als eine Folge aus ihrem Grundsatze annehmen. Sie sagen so: Ein Mensch, der krank ist oder schläft, ist in einem andern Zustande, als wenn er gesund oder wachend ist. Die Dinge müssen also in dem einen Zustande ganz anders auf Menschen wirken als in dem andern; die Vorstellungen müssen verschieden sein, ob sie gleich in beiden Zuständen wahr sind. Der Wein schmeckt dem Gesunden süße, dem Kranken aber bitter. Denn das Subjekt ist verändert; die Verbindung zwischen beiden hat sich geändert; daher bekommt das Objekt eine andere Beschaffenheit und das Subjekt eine andere Empfindung. Hierbei leidet die Wahrheit und Realität der Vorstellungen gar nichts. Denn was mich afficieret, das ist für mich, und ist es für mich nur allein; denn ich empfinde es. Jede Empfindung ist ein Theil von meinem Sein und Wesen [12]).

Plato widerleget dieses Räsonnement nicht unmittelbar, sondern er stellt dagegen mehrere Widersprüche auf, welche sich aus dem Hauptsatze ergeben. Wenn es wahr ist, daß allein die Sinnlichkeit das Erkenntniß-

11) Theaetet. S. 81—83.

12) Theaetet. S. 83—87.

vermögen ausmacht, so muß man zugeben, daß die unvernünftigen Thiere eben so viel Ansprüche auf Erkenntniß und Wissenschaft machen können, als die Menschen und selbst die Götter. So besitzt kein Mensch mehr Kenntnisse und Einsichten, so hat keiner mehr Verstand und Beurtheilungskraft; so darf keiner des andern Vorstellungen prüfen und beurtheilen; so ist die Logik, die sich damit vorzüglich beschäftiget, das thörigtste Unternehmen [13]).

Wichtiger als diese Einwürfe, welche nur apogogisch sind, sind diejenigen, welche aus der Beschaffenheit der sinnlichen Vorstellungen selbst herfließen. Wenn man behauptet, daß die sinnliche Vorstellung von der Erkenntniß nicht verschieden ist, so muß man auch annehmen, daß wir die Sprache der Ausländer, welche wir nicht verstehen, wissen, wenn wir ihre unverständlichen Töne hören, oder die Sprachzeichen lesen. Doch dagegen läßt sich noch erwiedern, daß wir von einer Sprache nur das erkennen, was wir durch das Auge oder Ohr empfinden, nemlich die Sprachzeichen und Sprachtöne, nicht aber ihren Inhalt. Von den ersten erkennen wir ihre Gestalt und Farbe; von den lezten ihre Höhe und Tiefe [14]).

Wenn einer etwas angeschauet und empfunden hat, und die Vorstellung erhält sich in dem Gedächtniß, so kann man fragen, ob die Wiedererinnerung auch Erkenntniß sei oder nicht. Wird die Frage bejahet, so ist die obige Erklärung zu enge; wird sie verneinet, so folgte ein Widerspruch, daß einer, der etwas weiß, (sich bewußt ist) es nicht weiß. Und wenn ein Mensch mit dem einen Auge etwas siehet, oder welches eben so viel ist, erkennet, und das andere verschließt, so würde daraus der ungereimte Satz folgen, es sei möglich, die nemliche Sache

13) Theaetet. S. 89. 90.
14) Theaetet. S. 93.

Sache zu erkennen, und zur nemlichen Zeit nicht zu erkennen. Die Ungereimtheit jener Behauptung leuchtet noch mehr ein, wenn man fragt, ob es möglich sei, die nemliche Sache scharf oder blöde, in der Nähe oder in der Ferne, lebhaft oder schwach, zu wissen und zu erkennen [15]).

Plato läßt hier die Sache noch nicht ruhen, sondern sucht alles auf, um die Behauptung, die er widerlegen will, zu rechtfertigen, damit die Widerlegung desto gründlicher ausfalle. Empfinden und sich erinnern, läßt er den Protagoras antworten, ist nicht einerlei; der Zustand des Subjekts wird also anders, wenn es empfindet und wenn es eine Gedächtnißvorstellung hat. Man darf zwar ohne Bedenken einräumen, daß ein Mensch zu gleicher Zeit denselben Gegenstand erkennet und nicht erkennet. Wem aber vor dieser Behauptung bange ist, der muß nur nicht eingestehen, daß das veränderte Subjekt in eben demselben Zustande ist, in welchem es war, ehe es verändert wurde. Die Hauptsätze, welche widerleget werden müßten, sind: daß nicht jeder Mensch seine eignen Sinne habe; daß nicht dem, der eine Empfindung hat, die Sache so oder anders erscheine; oder, wenn den Dingen ein objektives Sein beigelegt werden soll, ob nicht derjenige, dem sie erscheinen, dieses bestimmen müsse. — Durch die Behauptung, daß die Empfindung Erkenntniß sei, wird nicht jeder Unterschied unter den Menschen aufgehoben, sondern vielmehr bewiesen. Denn eben darin sind die Menschen unterschieden, daß jedem die Dinge anders erscheinen. Eben so wenig wird dadurch geläugnet, daß einige Menschen weiser und einsichtsvoller sind als die andern. Ein Weiser ist nemlich nicht derjenige, der wahrere Vorstellungen hat, sondern derjenige, der machen kann, daß das wirkliche oder scheinbare Böse wirklich besser werde oder scheine. Dem

Kran-

15) Theaetet. S. 94—99.

Kranken schmeckt das bitter, was dem Gesunden süße scheint. Beide Vorstellungen sind wahr, denn keiner kann das nicht Wirkliche oder ihn nicht afficierende empfinden. Aber der Unterschied findet statt, daß der Kranke in einem verdorbenen Zustande empfindet, welchem seine Vorstellungen gemäß sind. Der Arzt kann nur machen, daß er sich in einem bessern Zustande vorstelle, und darum ist er weise. Eben so bewirken die Weisen und die Redner, daß den Staaten das Gute anstatt des Bösen recht scheine. Aber so lange eine Regierung etwas für Recht und Gut hält, so lange ist es das für diese Regierung [16]).

Um diese Behauptung gründlich zu widerlegen, so müssen wir die Sache noch genauer untersuchen. — Wenn Protagoras behauptet, daß für jeden das wirklich sei, was ihm erscheinet, so muß dieses von allen Menschen und allen Vorstellungen gelten. Sie müssen alle objektiv wahr sein, und in so fern ist keiner weiser. Allein die Menschen handeln diesem System ganz entgegen, wenn sie eingestehen, daß bei ihnen Wissen und Nichtwissen angetroffen werde, daß zu dem erstern richtige Begriffe, zu dem zweiten falsche Begriffe gehören. Protagoras mag nun seine Behauptung oder diese entgegenstehende für wahr anerkennen, so fällt sein System über den Haufen. Thut er das lezte, so gestehet er, daß nicht alle Vorstellungen wahr sind; ergreift er die erste Parthie, so widerspricht ihm der größte Theil der Menschen, deren Urtheil nach seinem eigenen System gültig ist. Vor allen Dingen muß jedem Menschen das allgemeine Recht, des andern seine Vorstellungen und Urtheile zu beurtheilen, unangetastet bleiben [17]).

Wollte man auch zugeben, daß die Vorstellungen von der Gerechtigkeit, Heiligkeit, Schönheit, Häßlichkeit,

16) Theaetet. S. 99—102.
17) Theaetet. S. 107—110.

keit, die sich die Menschen nur je machen mögen, wahr sind, so wird doch niemand behaupten können, daß, was den Menschen nützlich scheinet, dieses auch deshalb nützlich sein müsse. Denn die Erfahrung lehret, daß sich die Regierungen in den Gesetzen, welche auf das Beste der Staaten abzielten, sehr oft geirret haben. Und da die Gesetze auch das künftige Gute zum Gegenstand haben, so fragt es sich, ob der Mensch ein Kriterium von dem, was geschehen wird, besitze. Nach Protagoras System müßte dieses Kriterium die Empfindung und Vorstellung von dem Künftigen sein, d. h. es müßte deswegen geschehen, weil er meint, es werde geschehen. Allein es ist offenbar, wie trüglich alle diese Vorstellungen sind. Oft haben die Menschen in diesem Punkte entgegengesetzte Vorstellungen; z. B. der Arzt glaubt, der Patient werde kein Fieber bekommen, der Patient aber stellt sich das Gegentheil vor. Was wird da geschehen? Wird der Patient das Fieber etwa bekommen und nicht bekommen? In vielen Fällen weiß auch der Kunstverständige viel richtiger zu urtheilen, als der Laie. Diese Gründe und vorzüglich der obige, daß Protagoras alle und jede Empfindungen der Menschen zu Richtern über die Wahrheit der Empfindungen macht, sind entscheidend, und widerlegen die Behauptung, daß jede Empfindung Erkenntniß sei, unwiderlegbar [18]).

Allein so lange es noch dahin steht, ob nicht in Ansehung des jedesmaligen Eindrucks, welcher den Stoff zu den Anschauungen und Urtheilen enthält, die sinnlichen Vorstellungen (objektive) Wahrheit enthalten, so ist auch dieses ganze Gebäude, welches alle Erkenntniß von den Sinnen ableitet, noch nicht umgestoßen [19]). Plato stellt hier ein wichtiges Problem auf,

18) Theaetet. S. 112. 124—127.

19) Theaet. S. 128. περι δε το παρον εκαστω παθος, εξ ων αι αισθησεις και αι κατα ταυτας δοξαι γιγνονται, χαλεπωτερον ειπειν, ως εκ αληθεις.

auf, von welchem, wie er sehr gut einsah, die eigentliche Entscheidung der Streitfrage abhing. Im Vorhergehenden hatte er gezeigt, daß die Behauptung, jede mögliche Erkenntniß gehöre ausschließend den Sinnen an, auf lauter Widersprüche und Ungereimtheiten führe. Jezt kommt er der Untersuchung näher, indem er die Frage aufwirft, ob nicht die sinnlichen Vorstellungen deswegen objektive Realität haben, weil sie aus Eindrücken entstehen, welche die Objekte der Anschauung unmittelbar liefern. Diese Frage beantwortet er aber nicht in ihrem ganzen Umfange, sondern nur in Rücksicht auf das Heraclitische und Protagoräische System von der allgemeinen Veränderlichkeit aller Dinge. Nach diesem giebt es keine andere Erkenntniß als durch die Sinne; wir erkennen durch sie die Dinge an sich, aber sie sind weiter nichts als Veränderungen, oder das Produkt aus der Veränderung des Objekts und Subjekts, aus ihrer Wechselwirkung. Plato widerleget dieses System dadurch, daß er zeigt, daß, wenn weiter nichts als das Veränderliche existirt, es gar keine Erkenntniß giebt, weil diese die Vorstellung der Dinge an sich ist, bei denen keine Veränderung angetroffen wird.

Heraclitus und seine Anhänger behaupten eine allgemeine Veränderlichkeit aller Dinge. Da es nun zwei Arten von Veränderung giebt (κινησις), die eine Veränderung des Orts, Bewegung, (περιφορα); die zweite Veränderung der Qualität (αλλοιωσις): so müssen sie, um consequent zu sein, die Veränderung aller Dinge in beiden Rücksichten behaupten. Jedes Ding wird im Raume bewegt, und seinen Eigenschaften nach verändert. So muß sich also auch ein weißes Objekt ändern, daß es nicht mehr dem Auge weiß erscheinet, sondern in eine andere Farbe übergehet. Dieses folgt aus jenem System. Dann ist es aber auch nicht möglich, es unter einem bestimmten Merkmal vorzustellen. Da es im beständigen Wechsel ist, so ist es so wenig weiß als etwas anders.

Eben

Eben so ist es mit der Anschauung und Empfindung. Das Sehen und Hören verändert sich beständig; man kann es also so wenig Sehen als Nichtsehen, Hören und Nichthören nennen. Ist nun die Anschauung und Empfindung Erkenntniß, so ist auch eben so gut Nichterkenntniß, wenn die Sinne immer verändert werden. Jede Antwort auf eine Frage, sie falle aus, wie sie will, bejahend oder verneinend, ist so gut wahr oder falsch, als die andere. Doch widerspricht auch schon der Gebrauch des Worts so diesem System; denn es drückt etwas Beharrliches aus. Man müßte sich lieber des Ausdrucks, auf keine Weise, bedienen, wenn man es in dem unbestimmten Sinne nimmt [20]). Aus diesen Untersuchungen ergiebt sich das Resultat, daß aus der Sinnlichkeit allein, nach der angenommenen Hypothese von einem allgemeinen Wechsel aller Dinge, keine Erkenntniß entspringen kann.

Zulezt widerlegt Plato diese Theorie auch aus der Natur des Vorstellungsvermögens. Diejenigen, welche behaupten, daß die Sinnlichkeit allein das Erkenntnißvermögen ausmache, müssen nothwendig annehmen, daß es kein anderes Vermögen des Vorstellens gebe. Wenn daher gezeigt werden kann, daß es noch ein anderes Vermögen giebt, das von der Sinnlichkeit völlig verschieden ist, so ist auch die Erklärung von der Erkenntniß falsch. Durch die Sinnlichkeit stellen wir uns das Einzelne vor. Aeußere Bedingungen derselben sind die fünf Sinne; sie sind eben so viele Kanäle, durch welche die Sinnlichkeit einen Stoff zu Vorstellungen erhält. Daher beziehet das Gemüth alle Empfindungen und Anschauungen, die es auf diesem Wege erhält, auf den Körper (oder vielmehr auf ein Organ, vermittelst dessen es afficiert wird). Jeder Sinn hat nur eine Art von Gegen-

20) Theaetet. S. 128—137.

Gegenständen, welche durch einen andern nicht wahrgenommen werden können; so nehmen wir durch das Auge Farben, durch das Gehör Töne wahr. Wenn wir also Vorstellungen haben, die sich auf beide beziehen, oder wenn wir über beide denken, so können diese Vorstellungen weder durch den einen noch durch den andern Sinn entstanden sein. So denken wir erstlich, daß beides die Töne und die Farben etwas sind; zweitens daß sie beide jedes mit sich selbst identisch, von dem andern aber verschieden sind; drittens, daß sie also zwei Objekte sind. Diese Begriffe von Einheit, Einerleiheit, Aehnlichkeit und so weiter sind also nicht aus der Sinnlichkeit genommen. Welches auch noch daraus erhellet, daß wir diese Vorstellungen auf keinen Sinn und Organ, durch dessen Vermittelung sie in die Seele gekommen wären, beziehen können. Sie werden vielmehr von der Seele selbst, unabhängig von aller Organisation, erzeugt. Diese Vorstellungen unterscheiden sich von denen der Sinnlichkeit dadurch, daß sie die gemeinschaftlichen Merkmale mehrerer Vorstellungen enthalten, und daß sie dazu dienen, ein Ding zu bestimmen, was es ist, und nicht ist.

Die Sinnlichkeit kann das Erkenntnißvermögen nicht ausmachen. Denn welches Vermögen weder Wesen noch Wahrheit erkennet (welches ohne Begriffe nicht geschehen kann), das giebt auch keine Erkenntniß oder Wissenschaft. Nun erkennen wir durch sinnliche Vorstellungen weder das Eine noch das Andere (den Grund davon hat Plato nicht angegeben; aber er liegt schon in den Begriffen von Sinnlichkeit und dem Verstande. Nur der Verstand urtheilet durch Begriffe, und nur durch Urtheile ist das Wesen und die Wahrheit, oder das objektive Sein bestimmbar). Also kann das Wesen und die Wahrheit nur durch die Thätigkeit des Verstandes, durch das Denken erkannt wer-

werden [21]). Durch diese Untersuchung haben wir zwar noch nicht den Begriff von der Erkenntniß gefunden, aber doch den Weg zu Bestimmung desselben gebahnt, indem wir gezeigt haben, daß er aus dem Vermögen der Sinnlichkeit nicht abgeleitet werden kann.

Hierdurch ist der zweite Begriff von Wissenschaft vorbereitet. Das Vorstellen durch die Sinnlichkeit ist nicht Erkenntniß, also wird es das Urtheilen durch den Verstand sein. Erkenntniß ist ein Urtheil (δοξα) [22]). Dieser Begriff ist dem Plato noch nicht befriedigend. Denn wenn dieser Begriff wahr sein sollte, so würde es doch nur auf ein wahres Urtheil passen. Die Erklärung ist also zu weit. Zweitens. Dieser Begriff sezt schon den bestimmten Begriff von Wahrheit voraus, der einer der schwierigsten in der ganzen Philosophie ist, und nicht eher ausgemacht werden kann, als bis der Begriff von Erkenntniß gefunden ist [23]). Von den Untersuchungen über die Wahrheit und Falschheit der Urtheile werden wir unten in dem dritten Abschnitt Rechenschaft geben. Drittens. Auch ein wahres Urtheil ist noch von der Erkenntniß und Wissenschaft verschieden, welches am besten aus den Wirkungen der Beredsamkeit erhellet. Die Redner bringen bei den Richtern Ueberzeugungen von der Wirklichkeit einer Begebenheit, oder dem Urheber einer That hervor, nach welchen sie eine Rechtsfrage entscheiden. Wenn diese Ueberzeugungen wahr sind, so urtheilen die Richter nach der Wahrheit. Aber haben sie deswegen auch Erkenntniß oder Wissenschaft von dem, was sie nicht gesehen, was sie nur aus Zeugnissen kennen? [24])

Noch

21) Theaet. S. 139—144.

22) Theaetet. S. 145.

23) Theaetet. S. 146—166.

24) Theaet. S. 174, 175.

Noch weniger befriedigend ist die dritte Erklärung: Erkennen sei so viel als Erkenntniß haben oder besitzen (επιστημην εχειν, κτασθαι). Eine Erkenntniß haben und eine Erkenntniß besitzen bedeutet nicht einerlei Sache. Man besitzt eine Erkenntniß, wenn sie in dem Gemüthe auch nur als Anlage (δυναμις) vorhanden ist, ohne Bewußtsein und ohne Anwendung derselben. Man hat eine Erkenntniß, wenn man sich ihrer bewußt ist, und sie anwendet. Den Fehler dieser Definition, daß der Ausdruck επιστημη nicht bestimmt ist, und nach einer Bedeutung so gar das bedeutet, was erklärt werden soll, läßt Plato ungerügt; er verwirft sie aus zwei andern Gründen. Erstlich läßt sich daraus die Möglichkeit der falschen Vorstellungen nicht erklären, welche durch Erkenntniß eines Gegenstandes ausgeschlossen werden. Zweytens enthält die Erklärung kein Merkmal, um die falschen Vorstellungen von den wahren zu unterscheiden [25]). Wir halten uns dabei nicht länger auf, weil es mit der Theorie von der Wahrheit und Falschheit der Vorstellungen zusammenhängt.

Mehr Aufmerksamkeit verdienet die vierte Erklärung: Erkenntniß ist ein wahres Urtheil aus Gründen (αληθης δοξα μετα λογου) [26]). Der Platonische Begriff von der Erkenntniß ist von diesem den Worten nach wenig oder gar nicht verschieden, wie wir in der Folge zeigen werden. Unterdessen da der Ausdruck von λογος so vieldeutig im Griechischen ist, und der Begriff von einem Grunde noch so wenig bestimmt war, so ist es kein Wunder, daß Plato hier fast mit denselben Worten einen Begriff von Erkenntniß aufstellte, welchen er mit dem Geiste seiner Philosophie nicht vereinbarlich fand. Aus diesem Grunde müssen wir dem Gange der Untersuchung um so genauer nachgehen, weil er uns auf die Spur brin-

25) Theaetet. S. 166—174.

26) Theaetet. S. 176.

bringen wird, das Eigenthümliche der Platonischen Theorie von dem Erkennen zu entdecken.

Nach dem jezt angeführten Begriff werden alle Vorstellungen und Urtheile, welche aus keinem Grund abgeleitet sind, aus dem Inbegriff einer Erkenntniß ausgeschlossen. Alles, wovon man keinen Grund angeben kann, ist kein Gegenstand der Erkenntniß. Die Elemente, ersten Bestandtheile, aller Dinge können aus keinem Grunde abgeleitet werden, denn sie sind einfach. Man kann sie nur mit einem Worte bezeichnen, aber mit keinem andern positiven oder negativen Prädicate denken. Denn da diese Prädicate, z. B. Identität, Verschiedenheit, Einheit u. d. gl. diesen nicht allein, sondern allen andern Dingen zukommen, so denkt man durch sie nicht, was die Elemente an sich sind, sondern was sie mit andern Dingen gemein haben. Sie sind also nicht erkennbar, sondern können nur empfunden und mit Worten bezeichnet werden. Alles übrige bestehet aus ihnen, es läßt sich also von den Elementen ableiten und erkennen, so wie die Worte und Sylben erkennbar sind, aber nicht die Elementarlaute, aus denen sie bestehen. Wer also eine richtige Vorstellung von etwas hat, ohne sich eines Grundes bewußt zu sein, der stellt sich etwas Wahres vor; aber er hat keine Erkenntniß, bis er im Stande ist, von dem, was er sich vorstellt, Rechenschaft zu geben [27]).

An dieser Theorie findet Plato nur den einzigen Satz nicht befriedigend, daß die Gründe der Erkenntniß selbst nicht erkennbar sein sollen. Die Rücksicht, welche der Urheber derselben auf die Grundlaute, Sylben und Worte genommen hatte, giebt ihm Anlaß, seine Zweifel dagegen zu entwickeln. Wenn man fragt, was ist die erste Sylbe von Sokrates, So, so kann man antworten: S und O. Diese beyden Laute sind der Grund

27) Theaetet. S. 176, 177.

von der Sylbe. Aber man kann nicht weiter fragen, was ist das S, oder was ist der Grund desselben? Denn von einem Elemente giebt es nicht weiter ein Element. In so weit hat also diese Theorie Wahrheit, in so fern es über die letzten Gründe keine weitern Gründe giebt. Hingegen ist es nicht gründlich erwiesen, daß die ersten Elemente nicht erkennbar sind, da doch das aus ihnen abgeleitete, die Sylben, erkennbar ist. Zwei Fälle lassen sich hier nur denken. Entweder ist die Sylbe nichts anders, als die Elemente, die sie ausmachen, oder sie ist die Form der Bestandtheile [28]).

Ist das erste, so müssen nothwendig die einfachen Laute eben so gut erkennbar sein, als die Sylbe; denn sonst könnte man die Sylbe nicht erkennen, da sie nichts anders ist, als die einfachen Grundlaute. Wir wollen also den zweiten Fall setzen, daß die Sylbe etwas anders als ihre Bestandtheile ist, die Form des Zusammengesezten, die selbst aus keinen Theilen bestehet, sondern eine untheilbare Einheit ist. Denn wollte man annehmen, daß sie Theile hätte, so wäre sie ein Ganzes, welches mit der Totalität der Theile identisch ist. Dann ist aber die Sylbe eben so wenig erkennbar, als die Elemente, aus denen sie besteht, und zwar aus dem nemlichen Grunde, weil bei beiden Einfachheit, Abwesenheit aller Zusammensetzung vorkommt. Nach beiden Voraussetzungen ist also der Satz falsch, daß die Elemente nicht erkennbar sind. Es läßt sich vielmehr im Gegentheil er-

28) Theaetet. S. 178,179. φερε δη, την συλλαβην ποτερον λεγομεν τα αμφοτερα στοιχεια; η μιαν τινα ιδεαν γεγονυιαν συντεθεντων αυτων; Diese Bedeutung des Wortes ιδεα stimmt mit den übrigen Bedeutungen sehr gut zusammen, z. B. die Gesichtsbildung. Selbst die, daß es die obersten Vernunftbegriffe bezeichnet, gehöret hieher, indem sie nichts als die Form des gedachten Mannichfaltigen sind.

erweisen, daß sie noch leichter und klärer zu erkennen sind, als das, was von ihnen abgeleitet ist. Denn wenn man z. B. Lesen lernet, so thut man nichts, als daß man die einzelnen elementarischen Laute und Schriftzeichen der Sprache durch das Gesicht und das Gehör unterscheiden lernet, damit man durch ihre Verbindung nicht verwirrt werde. Eben so ist es in der Musik. Wenn man daher von diesen Fällen auf alle andere schließen darf, so sind die ersten Gründe einer jeden Erkenntniß weit deutlicher und evidenter, als das aus ihnen abgeleitete [29]). So spitzfindig auch zum Theil diese Widerlegung ist, so kann man doch in der Hauptsache nicht anders, als dem Plato Recht geben, daß, wo es um eine wissenschaftliche Erkenntniß zu thun ist, worauf auch vorzüglich sein Augenmerk gerichtet ist, es ein erstes Princip geben müsse, welches durch seine Deutlichkeit und Evidenz die ganze Reihe von Lehr- und Folgesätzen zu einem Ganzen verbindet, und wo das Princip kein Gegenstand des Wissens ist, auch das Abgeleitete es nicht sein kann. Dieser Satz hat einen großen Einfluß auf seine Metaphysik gehabt, wie wir unten sehen werden.

Hierdurch glaubt aber Plato den oben aufgestellten Begriff von der Erkenntniß noch nicht widerleget zu haben, sondern hält ihn einer noch schärfern Prüfung werth. Da alles auf das Merkmal ankommt, welches durch das Wort λογος ausgedrückt ist, so sucht er erst die verschiedenen Bedeutungen desselben festzusetzen, welches bis auf seine Zeit so wenig geschehen war. Drei Bedeutungen sind es, welche, wie er glaubt, dieses Wort hier haben kann.

Erstlich kann es bedeuten den Ausdruck der Gedanken durch Worte, oder das Vermögen, seine Vorstellungen in der Sprache darzustellen. Allein das Ver-

 mögen

29) Theaetet. S. 179—186.

mögen dazu besizt jeder, der nicht von Geburt taub oder stumm ist. Eine wahre Vorstellung wird aber dadurch, daß sie in Worten dargelegt wird, keine Erkenntniß oder Wissenschaft [30]).

Zweitens bedeutet es vielleicht das Vermögen, auf eine Frage durch Zergliederung zu antworten, d. h. den Inhalt eines Begriffs deutlich zu entwickeln, und die enthaltenen Merkmale anzugeben, oder von dem Besondern zu dem Allgemeinen fortzugehen (διαστοιχειωσις οδος επι το ὁλον). Auch dieses Merkmal ist nicht befriedigend, weil es das, wodurch sich Erkenntniß und Wissenschaft von allen andern unterscheidet, nicht zu erkennen giebt. Denn es ist leicht möglich, daß einer bei dieser Zergliederung Merkmale angiebt, welche nicht dem Gegenstande, sondern einem andern zugehören. Die Erkenntniß muß aber einen Grund enthalten, aus welchem die einzigen wahren Merkmale einer Sache sich ergeben [31]).

Drittens kann λογος so viel sein als das Merkmal, wodurch sich ein Gegenstand von andern unterscheidet [32]). Wenn man z. B. saget, die Sonne ist der leuchtendste Körper von allen, die sich um die Erde bewegen. Wenn dieses Merkmal nicht hinzukommt, so stellt man sich keinen bestimmten Gegenstand, sondern nur das Allgemeine, die Gattung vor. So bestünde also die Erkenntniß darin, daß man nach richtigen Vorstellungen das Unterscheidungsmerkmal eines Gegenstandes (differentiam specificam) sich vorstellt. Wenn man nun diesen Begriff näher untersuchet, so ergiebt sich das Resultat, daß er so wenig als die vorigen eine vollständige Erklärung von Erkenntniß ist. Denn wenn ich eine wahre Vorstellung von einem Menschen, z. B. vom Thea-

30) Theaet. S. 186.

31) Theaetet. S. 187—190.

32) Theaetet. S. 190. το εχειν τι σημειον ειπειν, ᾗ των ἀλλων διαφερει το ερωτηθεν.

Theätet, habe, und ich stelle mir zugleich die Unterscheidungsmerkmale desselben vor, so habe ich von ihm eine Erkenntniß; wo nicht, so habe ich eine bloße (subjektive) Vorstellung. — Allein wenn man von den Unterscheidungsmerkmalen abstrahiret, so habe ich keine Vorstellung von einem Individuum einer Gattung, sondern nur von der Gattung. Wenn ich sage, Theätet ist ein Mensch, der Augen, Mund und Nase hat, so passen diese Vorstellungen eben so gut auf den Theätet als auf den Theodor und jeden andern Menschen. Um mir ein Individuum vorzustellen, müssen außer den Gattungsmerkmalen auch seine individuellen Merkmale in die Vorstellung aufgenommen werden, um es von allen andern zu unterscheiden. Durch jenen Begriff ist also noch nicht das Merkmal gefunden, wodurch sich eine bloße Vorstellung von der Erkenntniß und Wissenschaft unterscheidet. Ist der Sinn jener Definition aber der, daß man das Unterscheidende eines Dings nicht allein vorstellen, sondern auch erkennen soll, so ist es ein Cirkel, und die Definition würde so lauten: die Erkenntniß ist die Vorstellung eines Gegenstandes mit der Erkenntniß seiner Unterscheidungsmerkmale [33]).

Dies ist die Kritik der damals gangbaren Begriffe über das Wesen des Erkennens, die Plato in der Absicht anstellte, um den richtigern Begriff vorzubereiten und einzuleiten. So ausführlich und bestimmt aber, als er die in seinen Augen unvollkommenen Erklärungen beurtheilte, hat er an keinem Orte seine eigne Theorie von dem Erkennen vorgetragen, sondern nur einige einzelne Sätze und Winke, und das meistentheils nur im Vorbeigehen, hingelegt. Unterdessen können wir doch aus diesem Wenigen, in Verbindung mit den Resultaten, die sich aus der Widerlegung jener Begriffe ergeben,

33) Theaetet. S. 190 — 194.

diese Theorie dem wesentlichsten Inhalte nach wieder darstellen.

Aus der obigen Kritik fließen folgende Resultate. Die Sinnlichkeit giebt keine Erkenntniß, d. h. keine Vorstellungen von dem Wesen der Dinge an sich. Die sinnlichen Vorstellungen sind nicht dazu geeignet, weil sie nur das Individuelle, Veränderliche und Wechselnde an den Dingen zum Gegenstand haben. Zweitens. Der Begriff der Erkenntniß muß auf dem Gebiet des Verstandes gesucht werden. Aber weder ein bloßes Urtheil, noch ein analytisches deutliches Urtheil, noch ein Urtheil, das die Unterscheidungsmerkmale eines Gegenstandes angiebt, kann für Erkenntniß gehalten werden, weil hierdurch das wesentliche Merkmal noch nicht angegeben wird, welches Erkenntniß von andern Vorstellungen unterscheidet; und weil alle Urtheile Erkenntniß voraussetzen, um ihre Wahrheit oder Falschheit zu prüfen. Drittens. Jede Erkenntniß muß ein Merkmal enthalten, wodurch sogleich bestimmt wird, was dem Dinge zukommt, oder zukommen kann, oder mit andern Worten, sie muß ein Kriterium abgeben, um die Wahrheit oder Falschheit der Vorstellungen von einem Dinge entscheiden zu können. Viertens. Sie muß das Beharrliche, Unveränderliche, d. h. das Allgemeine zum Gegenstand haben [34]). Fünftens. Sie muß in einem Vermögen gegründet sein, welches nach einem bestimmten, einförmigen Gesetz verfähret, dessen Form also Einheit ist [35]).

Das Hauptmerkmal der Erkenntniß ist dies: die Vorstellung, welche Erkenntniß sein soll, muß sich auf einen bestimmten Gegenstand beziehen, und die Vorstellung muß bestimmt sein, damit sie auf einen bestimmten Gegenstand bezogen werden könne. —

Denn

34) Cratylus S. 346.
3) Cratylus S. 346.

Denn wenn man eine Vorstellung bald auf diesen bald auf einen andern Gegenstand beziehet, oder wenn man einem Gegenstand bald dieses bald das entgegengesezte Prädicat beileget, so ist nicht abzusehen, wie man sagen könne, man habe eine Erkenntniß von Etwas [36]). Damit also eine Vorstellung auf einen bestimmten Gegenstand bezogen werden könne, muß ein Grund da sein, welcher macht, daß sie nur auf diesen und keinen andern Gegenstand bezogen werde.

Das zweite Merkmal, wodurch Erkenntniß von bloßen Urtheilen unterschieden wird, ist also die Ableitung von einem Grunde. Wenn man ein Urtheil von einem Grunde ableiten oder unter denselben subsumiren kann (welches allezeit durch einen Vernunftschluß geschiehet; daher nennt auch Plato den Grund αιτιας λογισμος), so erhebt man das Urtheil zu einer wissenschaftlichen Erkenntniß [37]). Man siehet also schon aus dieser Bestimmung, daß Plato die Erkenntniß und die Wissenschaft für einerlei gehalten hat; und es läßt sich leicht begreifen, wie es kam, daß Plato beide Begriffe mit einander verwechselte. Da die Unmöglichkeit des Bestrebens der sich selbst verkennenden Vernunft, die Dinge, wie sie an sich sind, zu erkennen, noch nicht geahndet wurde, noch weniger aus Principien erwiesen war, so war es natürlich, die Philosophie, die Repräsentantin der Vernunft, dieses Geschäft übernehmen mußte, ein System der Erkenntniß der Dinge an sich zu Stande zu bringen.

36) Theaetet. S. 188. ποτερον ήγημενος επιστημονα ειναι ὁντινουν ὁτουουν, ὁταν το αυτο τοτε μεν τω αυτω δοκη αυτω ειναι, τοτε δε ἑτερω· η και ὁταν τω αυτω τοτε μεν ἑτερον, τοτε δε ἑτερον δοξαζη;

37) Meno S. 385. δοξαι μ πολλαι αξιαι εισιν, ἑως αν τις αυτας δησῃ αιτιας λογισμω — επειδαν δε δεθωσι, πρωτον μεν επιστημαι γιγνονται, επειτα μονιμοι.

Es schien ausgemacht zu sein, daß die sinnlich vorgestellten Objekte nicht die Dinge an sich sein können, weil sie den Merkmalen von einem Ding an sich nicht entsprechen. Wenn ein Ding vorgestellt werden soll, wie es an sich ist, so muß es in seiner Totalität und Unveränderlichkeit vorgestellt werden; denn sein Wesen ändert sich nicht. Ein Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung wechselt nicht nur immer in seinen Bestimmungen, sondern afficiert auch die Sinnlichkeit nicht auf die nemliche Weise. Es kann also nicht das Ding an sich sein, oder man müßte annehmen, daß es widersprechende Bestimmungen in sich vereinige, daß es zu gleicher Zeit den einen so, den andern so afficieren könne, welches aber dem ersten Gesetz des Denkens widerspricht [38]). Es blieb also für die räsonnirende Vernunft nichts übrig, als die Gegenstände, in so fern sie angeschauet werden, für Erscheinungen, und die durch die Vernunft gedachten Objekte für die Dinge an sich zu halten. Um sich dieselben vorzustellen, muß aus dem Inbegriff derselben alles, was individuel und veränderlich ist, ausgeschlossen, und nur das in die Einheit des Objekts aufgenommen werden, was nicht wechselt, was macht, daß ein Individuum unter eine Klasse gerechnet werden kann. Der Inbegriff von den Merkmalen, die allen Individuen zukommen, also nicht wechseln, ist der Gattungsbegriff. Also ist das durch den Gattungsbegriff bestimmte und vorgestellte Objekt das Ding an sich. Das Ding an sich kann nur gedacht, nicht angeschauet werden; das Denken ist so viel als Erkennen; Vernunft ist das eigentliche Erkenntnißvermögen; die Gesetze der Vernunft, die nur von regulativem Gebrauch sind, um Einheit und Harmonie in das Ganze einer Erkenntniß zu bringen, werden constitutiv zur Bestimmung der Dinge an sich gebraucht. Alles

38) Cratylus S. 236.

les dies hängt zusammen, und fließt aus dem Begriff eines Dinges an sich, als Noumenon.

Um die Merkmale des Begriffs von einer Erkenntniß zu finden, müssen wir die Merkmale, welche Plato mit dem Begriff eines Grundes verband, aufsuchen. Wenn der Grund eine Erkenntniß begründen soll, so muß er selbst erkennbar sein. Denn wie sollte das aus einem unerkannten Grunde abgeleitete erkennbar sein? S. oben [39]). Die Gründe der Erkenntniß müssen absolut und unbedingt sein, so daß sie von keinem andern abgeleitet sind [40]). Von dieser Art aber sind die Ideen, wie wir oben gesehen haben, die die Gattungsmerkmale von den unter ihnen enthaltenen Gegenständen in sich fassen, d. h. die nothwendigen, allgemeinen und deswegen unveränderlichen Merkmale dieser Gegenstände; die Gattungsbegriffe, welche zu allgemeinen Regeln dienen, unter denen andere Objekte subsumiret werden, die also den Grund von den Prädicaten enthalten, welche den Arten und Individuen beigeleget werden, bei denen es sich aber nach keinem weitern Grunde fragen läßt, weil sie die Gattungsbegriffe sind. Wenn man z. B. nach dem obersten Merkmal fragt, warum etwas gut ist, so findet man keine befriedigende Antwort, so lange man sie in irgend einem concreten Dinge suchet, bis man den reinen abstrakten Begriff von dem, was an sich gut ist, gefaßt habe. Ueber diesen Begriff hinaus kann man nicht gehen, und fragen, warum das dadurch gedachte Objekt gut sei; aber wohl läßt es sich aus ihm erklären, warum alle andere Objekte gut sind [41]).

Ich

39) de republic. VII. S. 165. ὦ γαρ αρχη μεν ὁ μη ειδε, τελευτη δε και τα μεταξυ εξ ὧ μη οιδε συμπεπλεκται, τις μηχανη την τοιαυτην ὁμολογιαν ποτε επιστημην γενεσθαι;

40) de republ. VII. S. 165,166. VI. S. 122. 124.

41) de republic. V. S. 64. 66.

Ich glaube, diese Entwickelung des Platonischen Begriffs von den ersten Gründen der Erkenntniß ist so einleuchtend, und hängt mit seiner Theorie von den Ideen so genau zusammen, daß sie mir keines weitern Beweises zu bedürfen scheint. Doch in dem Fall ihn wirklich jemand vermissen sollte, so können wir diese Darstellung auch mit Gründen aus dem Plato selbst rechtfertigen. Die Ideen sind die Begriffe, welche, wie Plato dachte, angeboren oder der Seele mitgegeben sind, und die sie durch die Wiedererinnerung (ἀναμνησις) ins Bewußtsein zurückrufet. Nun sagt Plato weiter: die Gründe, unter welche die Urtheile vermöge eines Schlusses subsumiret werden, um Erkenntnisse zu werden, sind nichts anders als Wiedererinnerungen (ἀναμνησις), das heißt, die wieder ins Bewußtsein zurückgerufenen Ideen [42]). So wird auch das Denken der Ideen, als reiner absoluter Begriffe, als das Fundament aller Erkenntniß angesehen [43]).

Der Gegenstand der Erkenntniß ist das Unveränderliche, Nothwendige, was zum Begriff eines Gegenstandes wesentlich gehöret (ον, το αληθες, ουσια). Ich muß hier auf den ersten Band S. 233 verweisen, wo ich bei Bestimmung des Begriffs der Wissenschaft alles gesagt habe, was hieher gehöret.

Obgleich Plato mit aller Macht die Behauptung derjenigen bestritt, welche die Sinnlichkeit ganz allein

zum

42) Meno S. 385. ὡστε ἡ πολλὴ αξιαι εισιν, ἑως αν τις αυτας διηται αιτιας λογισμῳ. τυτο δ'εστιν αναμνησις. Man vergleiche damit die Parallelstelle Phaedrus S. 326. δει γαρ ανθρωπον ξυνιεναι κατ' ειδος λεγομενον, εκ πολλων ιον αισθησεων εις ἑν λογισμῳ ξυναιρυμενον. τυτο δ' εστιν αναμνησις εκεινων, ἁ ποτ' ειδεν ἡμων ἡ ψυχη, συμπορευθεισα θεῳ και ὑπεριδυσα, ἁ νυν εινα φαμεν, και ανακυψασα εις το οντως ον.

43) Definiciones S. 295. νοησις αρχη επιστημης.

zum Erkenntnißvermögen machten, so schloß er sie doch auf der andern Seite nicht ganz von allem Antheil an der Erkenntniß aus. Man kann vielmehr aus einigen Stellen mit ziemlicher Gewißheit folgern, daß er zwei Arten von Erkenntniß, eine reine und empirische, annahm. Denn erstlich kommen die Ausdrücke, Erkenntniß des Veränderlichen, der entstehenden und vergehenden Dinge, oder Erkenntniß aus dem Stoffe, den die Sinne liefern, und die Erkenntniß des Absoluten, der unveränderlichen Dinge, nicht allein ausdrücklich vor [44]), sondern er sagt auch, die Wissenschaften (welches mit Erkenntniß einerlei ist) hätten zum Gegenstande theils die entstehenden und vergehenden Dinge, theils die nicht entstehenden und vergehenden, sondern unveränderlichen Dinge [45]). So erfordert er zur Erlangung einer Erkenntniß nicht allein die Zergliederung der Ausdrücke und der dadurch bezeichneten Begriffe, sondern auch der Anschauungen, um durch Vergleichung das Gemeinsame und Beharrliche zu entdecken [46]). Einige Begriffe, so wie sie Plato von der Erkenntniß und Wissenschaft aufstellt, lassen sich nicht anders erklären, als wenn man annimmt, daß er sie auf zwei verschiedene Arten von Erkenntniß bezog. Wenn er sagt, Erkenntniß sei ein Urtheil mit dem Bewußtsein seines Grundes, so paßt dieses nicht auf die Ideen und die Erkenntniß derselben, weil sie die Begriffe von dem Absoluten und Unbedingten sind, die keine weitere

44) de Republica VII. S. 152. 153. ἡ τȣ ἀει ὀντος γνωσις, ἡ τȣ ποτε τι γιγνομενȣ και ἀπολλυμενȣ γνωσις. Theaetet. S. 159. ἡ γνωσις κατα την αἰσθησιν.

45) Philebus S. 311. και ἐπιστημη δη ἐπιστημης διαφορος. ἡ μεν, ἐπι τα γιγνομενα και ἀπολλυμενα ἀποβλεπȣσα, ἡ δε, ἐπι τα μητε γιγνομενα μητε ἀπολλυμενα, κατα ταυτα δε και ὡσαυτως ὀντα ἀει.

46) Epistol. VII. S. 135.

tere Bedingung zulassen. An einem andern Orte sagt er, die Erkenntniß sei die analytische und synthetische Deutlichkeit eines Gattungs-Begriffs [47]). Dieses stimmt wiederum nicht mit der Erkenntniß eines empirischen Objekts überein.

Vielleicht wird dieß denjenigen befremdend vorkommen, welche überzeugt sind, daß Plato alle Vorstellungen der Sinnlichkeit für bloße Täuschungen und ganz untauglich zu jeder Erkenntniß gehalten habe. Allein Plato war weit entfernt, sie für bloßen Schein zu halten; und er konnte das nicht behaupten, ohne dem Fundament seiner ganzen Philosophie, den Ideen, welche die Formen der in der Sinnenwelt vorkommenden Dinge waren, zu widersprechen. Wie hätte er die Betrachtung empirischer Gegenstände empfehlen können, als eine Vorbereitung zur höhern Erkenntniß, und als einen Weg, auf welchem man die Ideen durch Abstraktion entwickeln könne? Plato kann also nicht geradezu die Wahrheit der sinnlichen Vorstellungen läugnen. Alles was er gegen die Sinnlichkeit saget, kommt auf zwei Punkte zurück. Die Sinnlichkeit erkennet keine Wahrheit, indem die Wahrheit nur durch ein Urtheil, es sei bejahend oder verneinend, gedacht wird [48]). Zweitens, durch die Sinnlichkeit erkennen wir nicht das Ding an sich, was es seinem unveränderlichen Wesen nach ist, sondern nur Erscheinungen mit vielen zufälligen Beschaffenheiten und Verhältnissen, die, weil sie nicht in dem Wesen der Dinge gegründet sind, veränderlich und in einem beständigen Wechsel sind [49]). Es kann also hieraus kein Einwurf gegen die Behauptung aufgestellt werden, daß Plato zwei Arten von

47) Sophista S. 275. τυτο δ' εστιν, ἡ τε κοινωνειν ἑκαστα δυναται, και ὁπη μη, διακρινειν κατα γενος, επισασθαι.

48) Definitiones S. 293. αληθεια, ἑξις εν καταφασει και αποφασει.

49) de Republic. V. S. 64.

von Erkenntniß angenommen habe, eine reine und eine empirische, von welchen die erste die Dinge, wie sie an sich sind, die andere die Dinge, wie sie erscheinen, zum Gegenstande habe. Wir müssen jezt diese etwas näher betrachten.

Die reine Erkenntniß hat die Dinge an sich zum Gegenstande. Die Dinge an sich sind in der Platonischen Philosophie, die unter der Form der Vernunft, d. h. durch eine Idee vorgestellten Gegenstände. Die Idee ist die Form aller der Dinge, die unter eine Gattung gehören, welche mit Ausschließung aller zufälligen Merkmale nur die wesentlichen unveränderlichen Merkmale oder das Wesen derselben enthält, also dasjenige, was in jeder Art und Individuum einer Gattung nothwendig angetroffen werden muß. Die Idee, als Form und Muster, nach welcher Gott die Dinge bildete, ist das Ding an sich, welches also nur allein durch die Vernunft, als Inbegriff der von Gott der Seele mitgetheilten Ideen, erkannt werden kann. (Man sehe den Abschnitt von den Ideen). Die Erkenntniß der Dinge an sich ist die vollständige und deutliche Entwickelung der in einer Idee oder Gattungsbegriff enthaltenen Merkmale und Bestimmung der Gegenstände, auf welche sich der Gattungsbegriff beziehet [50]). Da der Stoff dieser Erkenntniß in dem Vermögen der Vernunft vorhanden, oder ihr angeboren, und von allem Empirischen abgesondert ist, so heißt sie die reine Erkenntniß. Sie gewähret eine feste, unwandelbare und gewisse Ueberzeugung, weil der Gegenstand derselben unveränderlich, nothwendig, und in der Vernunft gegründet ist [51]). Im strengsten Sinne ist diese auch

50) Sophista S. 275. τυτο δ' εςιν, ᾗ τε κοινωνειν ἑκαςα δυναται, και ᾗ ὁπη μη, διακρινειν κατα γενος, επιςασθαι.

51) Philebus. την επιςημην περι το ον και οντως και το κατα ταυτον αει πεφυκος παντως εγωγε οιμαι ἡγεισθαι ξυμπαντας, ὁσοις γε και σμικρον προσηκεται, μακρῳ αληθεςατην εἰναι γνωσιν. Gorgias S. 20. Timaeus S. 347, 348.

auch die einzige Erkenntniß, weil sie nur allein ein wirkliches Objekt zum Gegenstand hat, und von einem absoluten Begriff entspringt. Das erste Merkmal fehlt der mathematischen Erkenntniß. Die mathematischen Begriffe enthalten keine solchen Merkmale, deren Inbegriff das Wesen eines Dinges ausmachte, sondern nur die Formen der Dinge, in so fern sie in der Materie, d. h. im Raume, dargestellt werden sollen. Daher wird durch diese Begriffe kein Ding an sich, oder kein unveränderliches absolutes Subjekt, sondern nur Etwas von einem Subjekt oder ein Prädicat eines in der Sinnenwelt dargestellten Dinges vorgestellt [52]). Man wird diese Behauptung durch aufmerksame Betrachtung über den Timäus bestätiget finden. Die Begriffe von den Eigenschaften des Raumes werden nur dann erst zur Anwendung gebracht, da die Materie gebildet und geformt werden soll, um den äußern Umriß der Körper zu bestimmen. Man könnte daher die Ideen die Formen des *Unkörperlichen*, die mathematischen Begriffe die Formen des Körperlichen, nennen. Die lezten stellen also kein Ding an sich vor, sondern nur die Form der nach ihnen zu bildenden Materie.

Es scheint zwar aus einigen Stellen, als wenn Plato der Mathematik den Rang einer Wissenschaft und damit auch einer Erkenntniß streitig machen wolle [53]). Allein es ist nicht glaublich, daß ein Plato, der sonst das Studium der Mathematik so außerordentlich hoch schäzte, sie der wissenschaftlichen Form nicht empfänglich sollte gehalten haben. Plato kann von der Mathematik in den angeführten Stellen nicht überhaupt gesprochen haben,

52) de Republica VII. S. 165. αἱ δὲ λοιπαὶ (τεχναὶ) ἅπτεσθαι τοῦ ὄντος τι ἐφαμεν ἐπιλαμβανεσθαι, γεωμετριαν τε καὶ τας ταυτῃ ἑπομενας.

53) de Republica VI. S. 122, 125. VII. S. 165.

haben, sondern nur von der, zwar wissenschaftlichen, aber doch nicht durch die Analysis vollendeten Wissenschaft, wie sie damals unter den Griechen war. Er unterscheidet anderswo die gemeine, mechanische, und die philosophische Mathematik, welche auch andern Künsten nur allein eine wissenschaftliche Form zu geben im Stande sei [54]). Selbst da, wo er sie des Anspruchs auf Erkenntniß zu berauben scheint, sezt er doch hinzu, daß die mathematischen Gegenstände erkennbar seien, wenn man ihr Princip gefunden habe [55]). Dies Princip kann aber nichts anders sein, als die Definition von den ersten Grundbegriffen, welche die damaligen Mathematiker ohne Erklärung gebrauchten, mehr um die Resultate als um die wissenschaftliche Begründung derselben bekümmert. Und das ist es eben, was Plato tadeln wollte [56]).

Da

54) Philebus S. 299. εν δη ταις χειροτεχνικαις διανοηθωμεν πρωτα, ει το μεν επιστημης αυτων μαλλον εχομενον, το δε, ηττον ενι — πασων πυ τεχνων αν τις αριθμητικην χωριζη, και μετρητικην και στατικην, ως επος ειπειν, φαυλον το καταλειπομενον εκαστης αν γιγνοιτο. S. 301—303.

55) de republ. VI. S. 125. δια δε το μη επ' αρχην ανελθοντας σκοπειν, αλλ' εξ υποθεσεων, νυν υκ ισχειν περι αυτα δοκυσι σοι, και τοι νοητων οντων μετα αρχης. Ich habe hier νοητος durch erkennbar übersezt, weil νοητος das durch Vernunft Denkbare dem Plato so viel ist als erkennbar. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden erfodert auch diesen und keinen andern Sinn.

56) Ich muß hier eine Stelle in dem ersten Bande S. 251. und II. B. S. 73—74. berichtigen, wo ich gesagt hatte, Plato habe die Mathematik deswegen aus dem Gebiet der Philosophie ausgeschlossen, weil es ihr an einem obersten Princip fehle. Wenn es möglich ist, daß die unentwickelten Grundbegriffe der Mathematik auf deutliche und bestimmte Begriffe zurückgeführt werden können, so kann es ihr auch an denjenigen Principien nicht fehlen, welche Plato zu einer wissenschaftlichen Erkenntniß erfoderte. Es liegt, wie ich glaube, am Tage, daß er dieses nicht allein problematisch,

Da die Mathematik die Formen der Dinge, in so fern sie in der Sinnlichkeit dargestellt werden, zum Gegenstand hat; da diese Formen bestimmt, d. h. unveränderlich und nothwendig sind; da die Vorstellungen, die sich darauf beziehen, bestimmt sind: so muß sie nach den oben angegebenen Merkmalen Erkenntniß sein.

Plato hielt also die Mathematik auch für Erkenntniß, und zwar reine, so wie die der Ideen. Aber doch bestimmt er für sie nur den zweiten Rang, aus der eben angeführten Ursache; und betrachtete sie als Vorbereitung für die Philosophie, als der ersten Erkenntniß a priori dem Range nach. Denn zwischen der philosophischen Erkenntniß und der mathematischen ist dieser Unterschied, daß jene aus bloßen Begriffen zu Stande gebracht wird, denen ganz und gar nichts Empirisches beigemischt ist; diese aber kann sich nicht aller Anschauungen enthalten. Nicht nur daß der Geometer die mathematischen Figuren zeichnen muß, um sie zu messen, sondern auch daß den Begriffen selbst eine reine Anschauung (Schema) anhängt. Daher ist die mathematische Kenntniß nicht so deutlich als die philosophische [57]).

In der empirischen Erkenntniß werden empirische Vorstellungen auf einen Erfahrungsgegenstand bezogen. Durch die Sinnlichkeit werden zwar diese empirischen Vorstellungen dem Subjekte gegeben, aber sie ist deswegen das sinnliche Erkenntnißvermögen nicht selbst.

matisch, sondern auch assertorisch gedacht hat. Unterdessen bleibt doch immer noch ein beträchtlicher Unterschied zwischen Mathematik und Philosophie, welchen Plato freilich noch nicht bestimmt und deutlich genug angeben konnte.

57) de Republica VI. S. 123. ὑποθεσεῖ δ' αναγκαζομενην ψυχην χρησθαι περι την ζητησιν αυτε, ωκ επ' αρχην ιεσαι, ὡς ω δυναμενην των ὑποθεσεων ανωτερω εκβαινειν, εικοσι δε χρωμενην αυτοις τοις ὑπο των κατω απεικαζθεισι, και εκεινοις προς εκεινα, ὡς εναργεσι, δεδοξασμενοις τε και τετιμημενοις.

selbst. Denn durch die Sinnlichkeit erfahren wir nur die Veränderungen der sinnlichen Objekte, und durch diese Vorstellungen werden wir nie ein bestimmtes Objekt denken, auf welchen sie bezogen werden könnten; der Verstand muß noch der Sinnlichkeit einen Beitrag liefern, wenn empirische Erkenntniß zu Stande kommen soll.

Der Verstand muß nemlich die sinnlichen Vorstellungen zur objektiven Einheit verbinden, die daraus enthaltenen Begriffe als Prädicate mit dem Subjekte verbinden. Wenn man die Merkmale eines empirischen Begriffs mit andern derselben Gattung vergleichet, so kann man das Mannichfaltige dieser Vorstellungen auf Einheit zurückführen, und dadurch den Gattungsbegriff erhalten, welcher das Ding an sich repräsentiret. Das durch den Gattungsbegriff bestimmte Ding, im Raume (Plato sagt, an einem Orte) vorgestellt, ist das Ding an sich, in wie ferne es erscheinet. Die Beziehung der empirischen Vorstellungen auf das im Raume bestimmte Ding ist die empirische Erkenntniß [58]). Um einen empirischen Gegenstand zu erkennen, muß also die Sinnlichkeit sowohl als der Verstand und die Vernunft einen Beitrag liefern. Die Sinnlichkeit muß erstlich einen sinnlichen Stoff, oder Anschauungen und Empfindungen geben, aus welchen der Verstand Begriffe erzeuget, und sie als Prädicate mit dem Subjekt verbindet. Das Subjekt aber wird von der Vernunft gedacht, nemlich durch

58) Theaetet. S. 143. de legib. XII. S. 225. 226. τον προς ἑκαστα ακρον δημιουργον τε και φυλακα, μη μονον δειν προς τα πολλα βλεπειν δυνατον ειναι, προς δε το ἑν επειγεσθαι, γνωναι τε και γνοντα, προς εκεινο συνταξασθαι παντα ξυνοφωντα — αρ' αν ακριβεστεραν σκεψιν θετεον — η το προς μιαν ιδεαν εκ των πολλων και ανομοιων δυνατον ειναι βλεπειν. — Timaeus S. 348.

den Gattungsbegriff, nur daß dieser mit einem materiellen Stoffe verbunden als im Raume befindlich vorgestellt wird [59]).

Der Gegenstand der empirischen Erkenntniß ist das Ding, in wie ferne es erscheinet. Denn als Ding an sich ist es durch den Gattungsbegriff bestimmt, und wird durch die bloße Vernunft erkannt. Als concretes Ding wird es vermittelst der Sinnlichkeit vorgestellt, indem wir die Beschaffenheiten und Verhältnisse, welche wir wahrnehmen, mit demselben verbinden, und also andere Prädicate mit demselben vereinigen, als in dem bloßen Begriff des Gegenstandes enthalten sind. Diese Bestimmungen wechseln beständig an dem Subjekte, während das Subjekt unveränderlich bleibt. Man kann daher keine derselben dem Subjekte als objektives Sein beilegen, eben weil sie wechseln, wenn man sich nicht lächerlich machen will; und man erkennt dadurch nicht, wie das Ding ist, an sich, sondern wie es erscheint [60]).

Der Grad der Ueberzeugung ist bei der empirischen Erkenntniß nicht so stark als bei der reinen. Da wir durch

59) Timaeus S. 316. λογος ὁ κατα ταυτον αληθης γενομενος περι τε θατερον ων, και περι το ταυτον — ὁταν μεν περι το αισθητον γιγνηται, και ὁ τυ θατερυ κυκλος ορθος ιων, εις πασαν αυτυ την ψυχην διαγγειλη, δοξαι και πιστεις γιγνονται βεβαιοι και αληθεις.

60) Timaeus S. 343. εν ῳ δε εγγιγνομενα ἑκαστα αυτων φανταζεται, και παλιν εκειθεν απολλυται, μονον εκεινο εν προσαγορευειν, τῳ τε τυτο και τῳ τοδε προσχρωμενυς ονοματι. το δε, ὁποιονυν τι, θερμον η λευκον, η και ὁτιυν των εναντιων, και πανθ' ὁσα εκ τυτων, μηδεν εκεινο αν τυτων φαλλειν. Daher ist ein empirischer Gegenstand ον και μη ον. Das erste, in wie fern die anschaulichen Prädicate mit dem erscheinenden Ding verbunden, das zweite, in so fern sie von demselben wegen ihrer Veränderlichkeit ausgeschlossen werden. de republica V. S. 63—65.

durch sie nicht das Ding an sich, sondern die verschiedenen Arten, Beschaffenheiten und Verhältnisse erkennen, unter welchen es als Erscheinung existiret, und da wir den Stoff zu diesen Bestimmungen durch die Sinnlichkeit empfangen, ohne daß man einen weitern Grund davon angeben kann, so ist die Ueberzeugung nur ein fester unerschütterlicher Glaube [61]).

Das Erkennen sezt ein Vermögen voraus, in welchem die Möglichkeit desselben gegründet ist. In dem strengsten Sinne ist nur allein die Vernunft das Erkenntnißvermögen. Denn durch dieselbe wird nur allein das Ding, in so fern es ist, d. i. was unveränderlich und nothwendig zum Begriff eines Dinges gehört, das absolut Denkbare, und zwar nach einer allgemeinen nothwendigen Regel gedacht. Daher ist auch sie allein untrüglich, und gewähret eine unerschütterliche Gewißheit und Wahrheit. Daß die Vernunft dieses Vermögen ist, erhellet aus sehr vielen Stellen, wo das Erkennen als das eigenthümliche Produkt der Vernunft angegeben wird [62]). Sie ist aber auch nur das einzige Erkenntnißvermögen in dem Sinne, weil der Stoff und die Form der Erkenntniß nirgend anders als in demselben Vermögen gegründet ist. Die Vernunft sezt nichts anderes voraus, sie ist sich selbst zureichend. Die empirische Erkenntniß ist keine Wirkung eines besondern Vermögens, sondern das Produkt von allen Vermögen des vorstellenden Subjekts.

61) Timaeus S. 316.

62) de Republica V. S. 62. VI. S. 119. 166. Philebus S. 243. 298.

Dritter Abschnitt.

Theorie des Denkens.

Obgleich Aristoteles der eigentliche Vater der Logik als Wissenschaft ist, so bestehet doch sein Hauptverdienst nur darin, daß er den mannichfaltigen Stoff derselben, welchen andere Denker vor ihm schon bearbeitet hatten, in eine systematische Form brachte. Keinem hat er darin mehr zu danken gehabt, als seinem Lehrer, dem Plato. Denn nicht zu gedenken, daß es sehr wahrscheinlich ist, daß Plato schon eine Art von Logik gelehrt habe, so findet sich auch schon in seinen Schriften ein so reichlicher Nachlaß von logischen Regeln, die er nur bei Gelegenheit einstreuet, daß man wohl siehet, wie dem Aristoteles sein systematisches Geschäft dadurch ist erleichtert worden.

Wir finden in den Platonischen Schriften zwar keine systematische Anordnung von den logischen Regeln, aber doch die Grundzüge derselben, welche schon in dem Begriff von der Logik enthalten sind. Unser Geschäft bestehet in diesem Abschnitt also darin, daß wir die logischen Begriffe und Regeln, in so fern sie ausdrücklich von dem Plato angeführt werden, nach der Ordnung zusammenstellen, welche in dem Grundbegriff von der Logik angedeutet ist. Wir würden zwar diesem Abschnitt mehr Ausführlichkeit geben können, wenn wir nicht blos die Regeln, welche Plato ausdrücklich angeführt, sondern auch diejenigen, welche er bei seinen Untersuchungen befolget hat, aufnehmen wollten. Denn aus jedem Dialogen lassen sich eine Menge von logikalischen Regeln entwickeln, so sehr sie auch der Philosoph durch das ästhetische Gewand verdeckt, oder, daß ich so sage, überkleidet hat, wie aus dem Versuche des Herrn Engels (Versuch einer Methode, die Vernunftlehre aus Platonischen Dialogen zu entwickeln) sattsam erhellet. Allein ich

schließe

schließe hier alle diese Resultate aus, weil ich blos darzustellen habe, was Plato für die wissenschaftliche Ausbildung der Logik geleistet hat, in wie fern wir das aus seinen Schriften wissen können, wenn es auch noch so wahrscheinlich wäre, daß er noch mehr geleistet habe. Denn davon läßt sich doch nicht mit Gewißheit und im Detail Rechenschaft geben. Von dieser Regel werden wir uns nur dann eine Ausnahme erlauben, wenn das Ganze des Systems unvollständig bleiben würde, wenn wir nicht eine Regel oder Grundsatz aufnehmen wollten, die nicht ausdrücklich vorkommen, aber doch richtige Resultate aus seinem Philosophiren sind.

Die Logik oder Dialektik hat bei dem Plato nicht einerlei Umfang. In der weitern Bedeutung begreift sie die ganze reine transcendentale Philosophie, welche das Wesen und den Zusammenhang der Dinge a priori aus bloßen Begriffen zum Gegenstande hat [1]). In einem engern Sinne ist die Dialektik die Wissenschaft von den Regeln des Denkens, als Organons der Vernunfterkenntniß. Da Plato, wie wir in dem zweiten Abschnitt gezeigt haben, das Denken mit dem Erkennen verwechselte, und die Erkenntniß der Dinge an sich durch die Begriffe der Vernunft für möglich hielt, so läßt es sich daraus begreifen, wie er die wissenschaftliche Erkenntniß der Dinge an sich und der Gesetze des Denkens zusammenfassen und mit dem Namen einer Wissenschaft benennen konnte. Wir handeln jezt nur von der Logik in der zweiten Bedeutung. Doch müssen wir gleich zum Voraus bemerken, daß alle Regeln des Denkens bei dem Plato nicht allein einen formellen, sondern auch einen objektiven Gebrauch haben, zur Bestimmung der Prädicate der Dinge an sich.

1) de republic. VII. S. 162. Philebus S. 304.

Die Logik hieß bei den Alten Dialektik, weil die gewöhnlichste Form für den Vortrag philosophischer Untersuchungen die der Unterredung war. Sie war also die Wissenschaft von den Regeln vernünftig zu fragen und zu antworten, oder wenn man die Ausdrücke allgemeiner nimmt, zu untersuchen und zu entscheiden [2]).

Die Dialektik ist in der weitern Bedeutung die Wissenschaft von dem Ding an sich, in so fern es ist, in so fern es nicht wechselt. Dieses wird nur allein durch die Vernunft erkannt; durch die Gattungsbegriffe, welche das, was bei allen Dingen nothwendig zum Wesen gehöret, bestimmen. Bei dieser Erkenntniß kommt also alles auf die Verbindung und den Zusammenhang der Begriffe an, weil nur allein durch sie die Prädicate der Dinge erkannt werden. Denn die Vorstellung eines Dinges geschiehet nur dadurch, daß man mit demselben eine andere Vorstellung verbindet. Ohne Verbindung der Vorstellungen ist nicht einmal eine Sprache *möglich*, und ohne diese läßt sich keine Philosophie denken. Es können in Ansehung dieser Verbindung überhaupt drei Fälle gedacht werden. Entweder lassen sich alle Begriffe mit einander verbinden, oder gar keine, oder sie lassen sich zum Theil verbinden, zum Theil nicht. Der erste und zweite Fall ist offenbar falsch, denn nach dem ersten könnten sich auch widersprechende Begriffe verbinden lassen; nach dem zweiten aber wäre es unmöglich, etwas zu denken oder zu erkennen. Also bleibt nur der dritte Fall übrig, daß zwar eine Verbindung unter Begriffen statt findet, aber nur so, daß sich einige verbinden, andere aber nicht verbinden lassen. Es muß also Gesetze geben, welche den Zusammenhang der Begriffe bestimmen, und es ist eine Wissenschaft nöthig, welche diese Gesetze untersuche [3]).

Hieraus

2) de republ VII. S. 168. Cratylus S. 243.
3) Sophista S. 271—275. 288.

Hieraus ergiebt sich der fruchtbare Platonische Begriff von der Logik: Sie ist die Wissenschaft aus Begriffen die (mögliche und nothwendige) Vereinbarkeit und Verbindung der Begriffe und mittelbar der Dinge zu erkennen [4]). Die Verbindung der Begriffe ist ein Urtheil; die Subsumtion unter einen allgemeinen Begriff ist ein Schluß; Verbindung der Vorstellungen durch Hülfe der Worte ist Sprache; die Zusammenstimmung der Begriffe Wahrheit, Mangel derselben Falschheit. Hieraus ergiebt sich also der Inhalt dieses Abschnitts. Wir handeln nemlich erstens von den logischen Gesetzen, 2) von Begriffen, 3) von Sätzen, 4) von Schlüssen, 5) von Eintheilungen und Definitionen, 6) von Beweisen, 7) von Wahrheit und Falschheit, 8) von logischen Methoden. In dem Anhange werden wir noch Platos Sprachlehre vortragen, und von der Sophistik handeln.

Der Satz der Gedenkbarkeit und des Grundes sind die beiden Gesetze, auf welchen die ganze Logik beruhet. Plato hat sie zwar in keiner besondern Formel

4) Sophista S. 274. ὁ κατα γενη διαιρεισθαι, και μητε ταυτον ειδος ἑτερον ἡγησασθαι, μητε ἑτερον ον ταυτον, μων ϑ της διαλεκτικης φησομεν επιστημης ειναι. S. 275. τυτο δ' εστιν, ἡ τε κοινωνειν ἑκαστα δυναται και ὁπη μη, διακρινειν κατα γενος, επισασθαι. S. 274. ἀρ' ϑ μετ' επιστημης τινος αναγκαιον δια των λογων πορευεσθαι τον ὀρθως μελλοντα δειξειν, ποια ποιοις συμφονει των γενων, και ποια αλληλα ϑ δεχεται. Hiermit lassen sich einige andere Erklärungen von der Logik leicht vereinigen. Sie ist die Wissenschaft, durch welche man Gründe von seinen Behauptungen angiebt. (λογον διδονα και λαμβανειν. de republic. VII. S. 162. 167. d. h. von der Möglichkeit oder Nothwendigkeit der Begriffe. Sie ist die Wissenschaft, durch welche wir die Wahrheit oder Falschheit der Vorstellungen prüfen. Theaetet. S. 90.

ausgedrückt, aber doch ausdrücklich als die Fundamente des logischen Gebrauchs der Vernunft und seiner ganzen Philosophie angegeben. Ich lege, sagt er, von jedem Dinge denjenigen Begriff zum Grunde, welcher mir der richtigste scheint; was mit diesem übereinstimmt, was sich mit demselben zusammen denken läßt, das halte ich für wahr, und was sich nicht vereinigen läßt, für falsch [5]). Das höchste Gesetz für die Logik ist also das Gesetz der Gedenkbarkeit: was sich zusammen denken läßt, ist wahr, welches, verneinend ausgedrückt, der Satz des Widerspruchs heißt. Auf diese Weise muß die Wahrheit sowohl der einzelnen Begriffe, als auch ihrer Verbindungen oder der Urtheile erkannt werden. Das Mannichfaltige jedes Begriffs muß so beschaffen sein, daß es sich durch den Verstand verbinden läßt. Daher enthält jeder Begriff Einheit des Mannichfaltigen [6]). Wenn Begriffe mit einander verbunden werden, wie in Urtheilen, so darf der eine nichts enthalten, was dem andern widerspricht. Es lassen sich mit einem Subjekte nicht widersprechende Prädicate verbinden; ein gesunder Mensch kann nicht krank sein; das Gute kann nicht böse, die Schönheit nicht häßlich sein [7]). Ein Satz, aus dem ungereimte oder widersprechende Folgen herfliessen, ist falsch; z. B. Erkenntniß ist Empfindung [8]).

Die

5) Phaedo S. 226. και υποθεμενος εκαστοτε λογον, ον αν κρινω ερρωμενεστατον ειναι, α μεν αν μοι δοκη τυτω συμφωνειν τιθημι ως αληθη οντα — α δ' αν μη, ως ουκ αληθη.

6) Philebus S. 217.

7) Gorgias S. 106. Theaetet. S. 151. αναμιμνησκω δη, ει ποτ' ειπες προς σεαυτον, ότι παντος μαλλον το τοι καλον αισχρον εστι, η το αδικον δικαιον, η και (το παντων κεφαλαιον) σκοπει, ει ποτ' επεχειρησας σεαυτον πειθειν, ως παντος μαλλον το ετερον ετερον εστιν, η παν τυναντιον.

8) Theaetet. S. 95. Phaedo S. 213. 230.

Die Gedenkbarkeit ist also so wie das Gegentheil derselben, der Widerspruch, von gedoppelter Art, absolute und relative, in so fern das Mannichfaltige eines Begriffs, eines Urtheils, mit sich selbst oder mit andern übereinstimmt [9]).

Ob nun gleich die Gedenkbarkeit das erste Gesetz des Denkens und die erste Bedingung jeder Wahrheit ist, so reicht es doch nicht zu, um Wahrheit zu begründen. Wenn man einen Begriff oder einen Satz zum Grunde legt, so kann man zwar, vermöge des Satzes vom Widerspruch, alle Folgerungen und mit demselben verknüpfte Sätze beurtheilen, ob sie mit demselben übereinstimmen oder nicht, und in so ferne ihre Wahrheit prüfen. Allein es ist noch eine andere Frage, ob der Grundbegriff oder Grundsatz wahr ist, welche durch die bloße Gedenkbarkeit noch nicht entschieden ist. Wenn man mit einem Grundbegriff oder Grundsatz zufrieden ist, so kann das Raisonnement über diesen Gegenstand nach dem Grundsatz des Widerspruchs seinen guten Fortgang haben; ist das aber der Fall nicht, so muß man sich nach andern Gründen umsehen, um den ersten Grundsatz zu begründen [10]).

Hier tritt also der Grundsatz des Grundes ein, nach welchem die Vernunft vorschreibt, nichts ohne Grund anzunehmen, für jede Behauptung einen Grund aufzusuchen, bis das Streben nach Einsicht befriediget ist [11]). Daher bekommt jeder Satz seine wis-

sen-

9) Cratylus S. 343, 344. δια τινος αλλα ην ετι προσδοκας αν ταυτα (τα οντα) μαθειν; αρα δι' αλλα τι, η ὑπερ εικος γε και δικαιοτατον, δι' αλληλων γε ειπη συγγενη εστι και αυτα δι' αυτων;

10) Phaedo S. 130.

11) Phaedo S. 130. επειδη δε εκεινης αυτης (ὑποθεσεως) δεοι σε διδοναι λογον, ωσαυτως αν διδοιης, αλλην αυ ὑποθεσιν ὑποθεμενος, ητις των ανωθεν βελτιστη φαινοιτο, εως επι τι ικανον ελθοις.

senschaftliche Form, wodurch er Erkenntniß begründet, erst durch die Ableitung von einem Grunde (αιτιας λογισμος) [12]). Allein da das Forschen nach Gründen nicht ins Unendliche fortgehen kann, so muß man zulezt auf solche Begriffe und Sätze kommen, welche keines Grundes bedürfen, aber auch keines empfänglich sind. Von der Art sind die Begriffe der Vernunft, die Ideen, welche die höchsten Geschlechtsmerkmale von dem Wesen der Gattung vollständig enthalten, und daher aus keinem höhern Grund abgeleitet werden können, da hingegen alle unter ihnen begriffene Arten und Individuen durch sie bestimmt in ihnen gegründet sind. Sie sind daher die höchsten absoluten Gründe der ganzen menschlichen Erkenntniß, die weiter keinen Grund voraus setzen, weil sie das Absolute und Unbedingte zum Gegenstande haben [13]). Wenn die Vernunft einen solchen obersten Begriff seinem Umfang und Inhalte nach entwickelt, so begründet sie eine wissenschaftliche Erkenntniß von dem Gegenstande [14]). Fragt man nach dem Grunde, warum Plato diese Ideen für die höchsten Gründe aller menschlichen Erkenntniß hielt, so kann man darauf antworten: die Allgemeinheit und Nothwendigkeit waren ihm die zuverläßigen Merkmale von ihrer Tauglichkeit zu den obersten Principien.

Die Begriffe machen den Inhalt aller Urtheile, Schlüsse und überhaupt alles Denkens aus. Die Merkmale,

12) Meno S. 385.

13) de Republic. VI. S. 125.

14) Sophista S. 275. ουκουν ὀγε τυτο δυνατος ἀρχειν, μιαν ἰδεαν δια πολλων, ἑνος ἑκαστου κειμενου χωρις, παντη διατεταμενην ἱκανως διαισθανεται, και πολλας ἑτερας αλληλων, ὑπο μιας ἐξωθεν περιεχομενας, και μιαν αυ δι' ὁλων πολλων εν ἑνι ξυνημμενην, και πολλας χωρις παντη διωρισμενας. τυτο δ' ἐστιν, ἡ τε κοινωνειν ἑκαστα δυναται, και ὁπη μη, διακρινειν κατα γενος, επισασθαι.

male, unter welchen man sich einen Begriff denken muß, hat Plato nicht sowohl entwickelt als voraus gesezt. Doch kann man annehmen, daß Plato den Begriff für die Einheit des vorgestellten Mannichfaltigen gehalten habe [15]). Wir haben schon oben davon gehandelt, wie auch von dem Unterschiede zwischen reinen und empirischen Begriffen. Die Begriffe enthalten ein Mannichfaltiges, dies macht ihren Inhalt aus; sie beziehen sich auf ein Objekt, dies bestimmt ihren Umfang. Was diese Unterscheidung betrifft, so kommt bei dem Plato zwar die Sache vor, aber nicht die Ausdrücke, außer daß das Wort κοινωνια den Umfang bedeutet [16]).

Die Begriffe werden, in Ansehung der Quantität, dem Umfange nach eingetheilt in individuelle und Geschlechtsbegriffe, (λογος τυ κοινυ, τυ ἑκαστυ [17]). Geschlechtsbegriffe sind diejenigen, welche Merkmale enthalten, die sich auf mehrere Gegenstände; individuelle, welche sich nur auf einen einzelnen Gegenstand beziehen. Geschlechtsbegriffe beziehen sich entweder auf mehrere Gegenstände, oder auf alle, die zu dem Umfange eines Begriffs gehören. Es giebt Begriffe, unter welchen alle Gegenstände stehen, in so fern sie gedacht werden, deren Umfang also allgemein ist, z. B. die Begriffe der Identität, des logischen Seins (ταυτον, ον). Alle wirkliche Dinge stehen unter dem Begriff der Wirklichkeit (υσια). Die Beziehung der Begriffe auf Objekte, welche unter jene gehören, oder der Umfang, heißt bei dem Plato Gemeinschaft (κοινωνια) [18]). Der Inbegriff aller Gegen-

15) S. oben S. 42, 43.

16) Sophista S. 275. Philebus S. 215.

17) Theaetet. S. 190. 141.

18) Sophista S. 276. ἐτ' αν δη τα μεν ἡμιν των γενων ὡμολογηται κοινωνειν εθελειν αλληλοις, τα δε μη, και τα μεν, επ' ολιγον, τα δ' επι πολλα, τα δε και δια παντων; υδεν κωλυει τοις πωσι κεκοινωνηκεναι. Phaedo S. 228. Auch με θεξις Phaedo S. 227. Sophista II, 280.

genstände, welche unter einem Begriffe enthalten sind, heißt το απειρον, wahrscheinlich, weil sie als eine durch keine Zahl bestimmte Anzahl gedacht werden, in welcher Bedeutung auch der Ausdruck τα πολλα gebraucht wird; oder weil sie als etwas Bestimmbares wie Materie gedacht werden, welches erst durch die Beziehung unter die Geschlechtsbegriffe bestimmt wird [19]). Der Begriff, welcher einen Umfang hat, heißt das Eine, εν, weil er als Gattungsbegriff nur einer ist, und weil er macht, daß alle niedrige unter einer Gattung stehen, und in so fern Eines sind [20]).

Alle niedrige Begriffe, welche unter einem obern stehen, haben etwas Gemeinsames und etwas Verschiedenes. Um des Gemeinsamen wegen stehen sie unter dem Gattungsbegriff, durch das Verschiedene sind sie und ihre Objekte von der Gattung verschieden. Wenn man die gemeinsamen Merkmale, die allen Begriffen einer Gattung gemeinschaftlich sind, zusammen faßt, so bekommt man den Gattungsbegriff (γενος); und wenn man die Merkmale, wodurch sie sich unter einander unterscheiden, auf Begriffe zurückführt, so bilden sich Begriffe von Arten (ειδος) [21]). Die Begriffe von Arten, welche

19) Philebus S. 219, 220. 215, 216. 220. φωνη μεν ημιν εστι πα μια δια τα σωματος ιδεα, και απειρος αυ πληθει. de republica X. S. 284. Auch πληθος. Philebus S. 222.

20) Philebus S. 219, 220.

21) Politicus S. 63. δεον, ὁταν μεν την των πολλων τις προτερον αισθηται κοινωνιαν, μη προαφισασθαι, πριν αν εν αυτη τας διαφορας ειδη πασας, ὁποσαι περ εν ειδεσι κειντοι. τας δ' εν παντοδαπας ανομοιοτητας, ὁταν εν πληθεσιν οφθωσι, μη δυνατον ειναι δυσωπουμενον παυεσθαι, πριν αν συμπαντα τα οικεια εντος μιας ὁμοιοτητος ερξας, γενος τινος ιδεαι περιβαλητοι. Plato bleibt sich aber in dem Gebrauch der Ausdrücke γενος und ειδος nicht gleich; er bedient sich bald des einen bald des andern, um Gattung oder Art anzuzeigen.

welche die Sphäre eines allgemeinen Begrifs eintheilen und erschöpfen, heißen αριθμοι, wahrscheinlich, weil sie die Merkmale des Geschlechts und die Geschlechtsunterschiede, d. h. in der Platonischen Sprache, Einheit und Vielheit enthalten, oder weil man durch sie die unendliche Anzahl der Individuen bestimmet. Sie heißen auch τα μεταξυ, μεσα, weil sie zwischen den Gattungsbegriffen und den Individuen in der Mitte liegen [22]).

Was von dem Gattungsbegriff gilt, das gilt auch von den Arten, aber nicht umgekehrt. Die Merkmale, welche in dem Gattungsbegriff vergnügen enthalten sind, müssen allen Arten zukommen. Wenn aber mit einer oder einigen Arten das Prädicat „gut" verknüpft ist, so folgt es nicht, daß dasselbe auch auf alle Arten oder den Gattungsbegriff passen muß [23]). Furcht und Schaam verhalten sich, wie Gattung und Art. Man kann daher sagen: wo Schaam ist, da ist auch Furcht; aber nicht umgekehrt, wo Furcht ist, da ist Schaam [24]).

Wenn die Untersuchung von den Individuen zu dem Allgemeinen, oder von dem Allgemeinen zu den Individuen ausgeht, so dürfen die mittlern Begriffe, die Arten, nicht aus der Acht gelassen werden, wenn man logisch richtig denken will. Denn sonst wird man sowohl die gemeinsamen Merkmale als die Unterscheidungsmerkmale nicht vollständig zusammen fassen, wodurch Verwechselung und Verwirrung nothwendig entstehen muß.

22) Philebus S. 219. μεχριτες αν το κατ' αρχας ἑν, μη ὁτι ἑν και πολλα και απειρα εστι, μονον ιδη τις, αλλα και ὁποσα. την δε τυ απειρυ ιδεαν προς το πληθος μη προσφερειν, πριν αν τις τον αριθμον αυτυ παντα κατιδη, τον μεταξυ τυ απειρυ τε και τυ ἑνος. Politicus S. 14.

23) Philebus S. 211, 212.

24) Eutyphro 1. B. S. 26.

muß. Diese Vernachlässigung ist die Quelle von Sophistereien [25]).

In Ansehung des Inhalts sind die Begriffe verschieden, in so fern sie entweder, das Wesen eines Dinges, oder nur Beschaffenheiten desselben zum Gegenstande haben (το ον, το τι, το ποιον). Das Wesen ist der Inbegriff von Merkmalen, welche zum Begriff eines Dinges nothwendig gehören, ohne welche ein Ding dieser Art gar nicht gedacht werden kann, die also bei allen Dingen der Art vorkommen. Beschaffenheiten sind Merkmale, welche nicht in dem Begriff des Dinges enthalten sind, sondern wo andersher mit demselben verbunden sind, z. B. das Mannichfaltige eines concreten Dinges, welches die Wahrnehmung lehret [26]). Diese Beschaffenheiten lassen sich nur alsdann erst deutlich denken, wenn man den Gattungsbegriff entwickelt hat, oder wie sich Plato ausdrückt, wenn man das Wesen (ιδεα) desselben erkannt hat [27]).

Zu den leztern Begriffen gehören auch diejenigen, welche ein Verhältniß zum Inhalte haben, d. i. ein Merkmal, das einem Begriff nur in Ansehung eines andern beigelegt werden kann, z. B. Größer, Kleiner [28]). Diesen Verhältnißbegriffen liegt ein absoluter Begriff zum Grunde, hier nemlich der von einer Größe. In Ansehung deren kann man zwei Gegenstände vergleichen, und bestimmen, ob die Größe des einen größer oder kleiner ist. Da dieses entgegengesezte Begriffe sind, so muß der eine Gegenstand größer sein, wenn der andere kleiner

ist

25) Philebus S. 230.

26) Epistol. VII. S. 132, 133.

27) Meno S. 362.

28) Diogenes III. 109. των δε προς τι λεγομενων, ενια προσδειται τινος ἑρμηνειας, οιον το μειζον τινος, και το ἡττον τινος και το καλλιον και τα τοιαυτα. de Republica IV. S. 364.

ist, und umgekehrt, und wenn dem einen in Rücksicht des andern eine Bestimmung beigelegt wird, so muß sie auch dem andern zukommen; z. B. wenn der eine viel größer ist, so muß der andere viel kleiner sein [29]).

Die Merkmale der Begriffe in Rücksicht auf ihre Qualität sind von dem Plato kaum berühret worden, außer was davon in der Lehre von den Erklärungen vorkommt. Deutlich ist ein Begriff, wenn der Verstand das in einem Begriff zusammen gefaßte Mannichfaltige zergliedert, um ihn dadurch von andern zu unterscheiden. Wenn man z. B. sich bewußt wird, wodurch der Begriff der Größe von dem der Klarheit verschieden ist, so daß man beide unterscheiden kann, so sind beide Begriffe deutlich [30]).

In Ansehung der Relation sind die Begriffe entweder identisch oder verschieden (ταυτον, ἑτερον). Einerlei, in so fern sie einerlei Merkmale enthalten; verschieden, in so fern sie nicht eben dieselben Merkmale in sich begreifen [31]). So sind zwei Tugenden, in so fern sie Tugend sind, einerlei und identisch. Die verschiedenen Arten von Vergnügen müssen, in so fern sie unter eine Gattung gehören, einerlei sein [32]). Aber Bewegung und

29) Phaedo S. 232. de Republica IV. S. 364.

30) de Republica VII. S. 146, 147. ει αρα ἑν ἑκατερον, αμφοτερα δε δυο, ταγε δυο κεχωρισμενα νοησει, ϗ γαρ αν αχωριτα γε δυο ενθει, αλλ' ἑν. Δια δε την τϗτϒ σαφηνειαν, μεγα αυ και σμικρον ἡ νοησις ηναγκαςθη ιδειν, ϗ συγκεχυμενα αλλα διωρισμενα.

31) Hipparchus 5. B. S. 265. σιτιον εςι τι αγαθον τε και κακον — αρ' ϗν μαλλον τι αυτων εςι το ἑτερον τϒ ἑτερϒ σιτιον; ἡ ὁμοιως τϗτω γε σιτια εςον αμφοτερα, και ταυτῃ γε ϗδεν διαφερει το ἑτερον τϒ ἑτερϒ, κατα το σιτιον ειναι, αλλα ἡ το μεν αυτων αγαθον, το δε κακον.

32) Philebus S. 211, 212.

und Ruhe, Wirklichkeit und Identität sind verschiedene Begriffe, weil in dem einen andere Merkmale enthalten sind, als in dem andern [33]). Ein Begriff oder ein Objekt kann daher in verschiedener Beziehung einerlei und verschieden sein [34]).

Die verschiedenen Begriffe sind entweder blos verschieden, oder auch entgegengesezt (εναντια). Entgegengesezte Begriffe sind diejenigen, welche in einem Subjekt einander ausschließen, oder nicht zugleich mit einem Subjekt verbunden werden können, z. B. Gesundheit und Krankheit, Schwarz und Weiß. Wenn ein Mensch gesund ist, so ist er nicht krank; ein Körper, der schwarz ist, ist nicht zugleich weiß [35]). Zwischen entgegengesezten Begriffen ist kein Mittleres. Daher schließt einer den andern aus [36]). Einem Begriff ist immer nur ein Begriff entgegen gesezt. Diese Behauptung, welche eine große Rolle in der Platonischen Philosophie spielet, ist auf keinen Grund gestüzt, vielleicht, weil die Wahrheit derselben so einleuchtend ist, daß sie ihm keines Beweises bedürftig schien [37]). Von entgegengesezten (contradictorischen) Begriffen muß einer einem Objekte nothwendig zukommen. Ein Mensch muß entweder krank oder gesund sein [38]).

Zur

33) Sophista S. 277.

34) Philebus, Sophista, Hipparchus l. c.

35) Philebus S. 211. Gorgias S. 106. αρ' ου, ειπερ εναντια εστι ταυτα αλληλοις, αναγκη περι αυτων εχειν, ωσπερ περι υγιειας εχει και νοσου. ου γαρ αμα δη που υγιαινει τε και νοσει ο ανθρωπος, ουδε αμα απαλλαττεται υγιειας τε και νοσου.

36) Alcibiades II. S. 78.

37) Alcibiades II. S. 78. Protagoras S. 131.

38) Alcibiades II. S. 77.

Zur Bildung der Begriffe gehört überhaupt die Wirkungsart des Verstandes, welche sich durch Verbinden und Trennen äußert. Der Verstand verbindet das Aehnliche und Gemeinsame des Vorgestellten, und indem er damit fortfähret, gelangt er zu Gattungsbegriffen; er trennt von dem Gemeinsamen das an den unter einem Gattungsbegriff enthaltenen Vorstellungen befindliche Verschiedene, faßt von diesen in eine Vorstellung zusammen, was sich vereinigen läßt, und bildet daraus niedere Begriffe von Arten [39]). Die Auflösung in besondere Vorstellungen, oder die Zergliederung des vom Verstande in einem Begriff verbundenen Mannichfaltigen, ist das Fundament der Definitionen und Eintheilungen, von welchen die logische Richtigkeit eines Räsonnements vorzüglich abhängt. Denn ehe man den Zusammenhang eines Objekts mit andern Begriffen bestimmen kann, muß man vorher die Merkmale und den Umfang des Begriffs von dem Objekte wissen [40]).

Die Definition (ὁρος, λογος, αποκρισις) heißt den Inhalt eines Begriffs, z. B. des Cirkels angeben, oder die Merkmale einer Sache (πραγμα) deutlich denken [41]). Dieses geschiehet dadurch, daß man von einem Dinge die Gattung und den Unterschied darstellet (γενος, διαφορα) [42]). Denn die Gattung enthält die gemeinsamen

39) Politicus S. 63. (S. Oben 20) Philebus S. 217, 218.

40) Meno S. 362. Sophista S. 204. δει δε αει παντος περι το πραγμα αυτο μαλλον δια λογων η τ' ονομα μονον συνομολογεισθαι χωρις λογου.

41) Epistola VII. S. 131. το γαρ εκ των εσχατων επι το μεσον ισον απεχον παντη, λογος αν ειη εκεινου, ὡπερ στρογγυλον και περιφερες ονομα και κυκλος. Sophista S. 204.

42) Definitiones S. 296. ὁρος, λογος εκ διαφορας και γενους συγκειμενος. Man findet diese Erklärung ausdrücklich nicht

in

Merkmale, welche allen Arten und Individuen eines Geschlechts zukommen; und der Unterschied begreift diejenigen Merkmale, welche einem Dinge besonders zukommen, und es von andern derselben Gattung unterscheiden. Beide zusammen machen den vollständigen Begriff des Dinges aus [43]).

Fehlerhaft werden die Definitionen dadurch, wenn man einen Begriff durch ein anderes synonymes Wort oder einen andern undeutlichen Begriff erklären will; z. B. wenn man sagt: die Farbe ist das Empfindbare, dem Gesicht Proportionirte, was aus den Gestalten ausfließt; oder die Figur ist das, was die Farbe eines Dinges begleitet [44]). Denn dadurch erfährt man nichts von dem Inhalte eines Begriffs, und man kommt in der Einsicht einer Sache um keinen Schritt weiter. Ein anderer Fehler bestehet darin, wenn man in die Zergliederung der Merkmale eines Begriffs den Begriff selbst wieder hinein bringt, der erklärt werden soll, es sei nun der Gattungsbegriff oder eine Art desselben. Z. B. die Tugend sei das Vermögen, sein Bestes zu besorgen mit Gerechtigkeit. Denn da die Gerechtigkeit eine Art von Tugend ist, so bedarf

in den eigentlichen Schriften des Plato. Aber ich halte sie dennoch für ächt, weil Plato die Begriffe von Gattung und Unterschied nicht nur gefunden hatte, sondern auch Anwendung davon zu Erklärungen machte. Zum Beweis des ersten führe ich nur eine einzige Stelle an. Philebus S. 211. 212. και σχημα σχηματι κατα ταυτον γενει μεν εστι παν ἑν, τα δε μερη τοις μερεσι αυτυ, τα μεν εναντιωτατα αλληλοις, τα δε διαφοροτητα εχοντα μυριαν πυ τυγχανει. confer. Polit. S. 63. Theaetet. S. 190—193.

43) de legib. XII. S. 222. 226.

44) Gorgias S. 93. Meno S. 341. εστι γαρ χροα απορροη σχηματων οψει συμμετρος και αισθητος. S. 338. σχημα εστι, ὁ αει χροα ἑπεται.

bedarf es wieder der nemlichen Erklärung. Man gehet in einem gemächlichen Zirkel herum [45]). Plato nennt dergleichen Erklärungen tragische Antworten. (τραγικη αποκρισις) [46]).

Die logische Eintheilung bestehet darin, daß man die Begriffe bestimmt und aufzählet, welche unter einem Gattungsbegriff stehen, oder wie sich Plato ausdrückt, welche an einer Idee Theil haben [47]). Das heißt in unserer Sprache, den Umfang eines Begriffs bestimmen. Um dieses auf eine befriedigende und vollständige Art thun zu können, muß man den Gattungsbegriff zum Grunde legen, die Merkmale desselben bestimmen, und zwar so, daß die von dem Grundbegriff abgeleiteten Begriffe einander ausschließen (Dichotomie, διαιρεισθαι, τεμνειν δικα). Auf diese Weise kann man am sichersten den Umfang eines Begriffs vollständig bestimmen [48]). Man muß in der Eintheilung Arten (ειδη) aufzählen, d. h. Begriffe, die neben den Gattungsmerkmalen einen Unterschied oder nähere Bestimmung derselben enthalten. Daher unterscheidet Plato die Art von einem Theil

45) Meno S. 346. αρετη εστιν οιον τ' ειναι τ' αγαθα ποιεισθαι μετα δικαιοσυνης. S. 347.

46) Meno S. 341.

47) Sophista S. 274. το κατα γενη διαιρεισθαι, και μητε ταυτον ειδος ετερον ηγησασθαι, μητε ετερον ον ταυτον — μιαν ο γε τυτο δυνατος δρᾳν, μιαν ιδεαν δια πολλων, ενος εκαστυ κειμενυ χωρις, παντη διατεταμενην ικανως διαισθανεται, και πολλας ετερας αλληλων, ὑπο μιας εξωθεν περιεχομενας, και μιαν αυ δι' ὁλων πολλων εν ενι ξυνημμενην· και πολλας χωρις παντη διωρισμενας. Philebus S. 219.

48) Politicus S. 14. μη σμικρον μοριον εν προς πολλα και μεγαλα αφαιρωμεν, μηδε ειδυς χωρις· αλλα το μερος, ἁμα ειδος εχετω. — S. 15. καλλιον δε πυ και μαλλον κατ' ειδη και δικα διαιροιτ' αν. Philebus S. 219.

(εἰδος — μερος). Ein Theil ist ein Begriff von einer Anzahl von Individuen, welche zwar unter einem Gattungsbegriff stehen, aber noch viele Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten enthalten, wodurch sie unter andern Arten stehen. Wenn man z. B. die Gattung Menschen in Griechen und Nichtgriechen (βαρβαροι) eintheilen wollte. Zwischen Art und Theil ist also der Unterschied. Jede Art ist auch ein Theil, indem sie einen Theil der Sphäre eines Begriffs ausmacht; aber ein Theil ist keine Art [48b]). Wenn man nicht Arten, sondern Theile angiebt, so begehet man den Fehler, daß man von der Gattung gleich auf Individuen überspringt, ohne die dazwischen liegenden Arten zu bemerken [49]). Um alle Fehler zu vermeiden, muß man von dem Gattungsbegriff ausgehen, und immer die nächsten Arten bestimmen. Dieser Weg ist zwar etwas weitläufig und beschwerlich; aber er gewähret auch Sicherheit gegen Fehler, und leitet auf neue Ideen [50]). Obgleich Plato die Eintheilung in Arten, die sich einander ausschließen (Dichotomie), als die sicherste Art empfiehlt, so bemerkt er doch, daß sie nicht allezeit anwendbar sei, sondern man müsse sich oft an Statt der Arten

48 b) Politicus S. 14—16. *ειδος μεν ὁταν ᾖ τι, και μερος αναγκαιον αυτο ειναι τυ πραγματος ὁτυ περ αν ειδος λεγηται· μερος δε, ειδος, ὑδεμια αναγκη.* Plato nimmt aber das Wort *μερος* und *μοριον* nicht immer in dieser bestimmten Bedeutung, sondern er braucht es auch für *ειδος*, z. B. Politicus S. 112. Sophista S. 225. 211.

49) Philebus S. 219. 220.

50) Philebus S. 219. *μεχρι περ αν τα κατ' αρχας ἑν μη ὁτι ἑν και πολλα και απειρα ἑστι, μαλον ιδῃ τις, αλλα και ὁποσα· την δε τυ απειρυ ιδεαν προς το πληθος μη προσφερειν, πριν αν τις τον αριθμον αυτυ παντα κατιδῃ, τον μεταξυ τυ απειρυ τε και τυ ἑνος.* Politicus S. 14. *δια μεσων δε αρθρωσεως ιεναι τεμνοντας· και μαλλον ιδεας ων τις προστυγχανει.*

Arten mit bloßen Theilen befriedigen [51]). Allein er scheint das Fundament dieser Eintheilung selbst noch nicht vollständig erkannt zu haben, weil seine Eintheilungen zwar entgegengesezte, aber nicht immer kontradiktorisch entgegengesezte Begriffe liefern. Man kann z. B. seine Eintheilungen von den Künsten Sophista S. 206. und Politicus S. 6 seq. nachsehen.

Wenn ein durch die Theilung erzeugter Begriff von neuem eingetheilt wird (Subdivision), so nennt das Plato die Eintheilung in die Länge (κατα μηκος), die erste Eintheilung aber in die Breite (κατα πλατος) [52]). Die Ansicht einer auf ein Blatt niedergeschriebenen Eintheilung veranlaßte wahrscheinlich diese Benennung, da noch keine der Sache angemessenere bekannt war. Das Beispiel, welches beim Plato von diesen zwei Arten der Eintheilung vorkommt, ist dieses. Kunst ist das Vermögen, Ursache von etwas zu seyn, was vorher nicht war.

Kunst ist entweder das Vermögen

die Naturprodukte, z. B. Steine, Pflanzen, Thiere hervorzubringen. Göttliche Kunst.	oder durch Zusammensetzung derselben etwas hervorzubringen. Menschliche Kunst.
το θειον της ποιητικης	το ανθρωπινον της ποιητικης
entweder wirkliche für sich bestehende Dinge	oder nur den Schein derselben, z. B. Schatten, Traumbilder
	ειδωλοποιϊκη.
αυτουργικη.	

wirkliche Dinge, z. B. ein Haus	Schein derselben, z. B. Gemälde
αυτουργικη.	ειδωλοποιϊκη.

51) Politicus S. 67.
52) Sophista S. 308.

Die Begriffe machen den Inhalt der Urtheile aus. Nemlich die Verbindung der Begriffe, wodurch ein Ding bestimmt wird, ist ein Urtheil (δοξα), durch Worte ausgedrückt, ein Satz (λογος) [53]). Nicht alle und jede Begriffe, wenn sie auch nach einander vorgestellt werden, geben eine Verbindung an die Hand, z. B. die Reihe von Begriffen, Löwe, Hirsch, Pferd, oder Gehen, Laufen, Schlafen. Denn es fehlt an einem Bande, das sie zusammen hält. Nur dann erst, wenn man einen Begriff von der erstern Art mit einem von der zweiten vereiniget, entstehet ein Begriff [54]). Nun bezeichnen die ersten Begriffe wirkende oder für sich bestehende Dinge (ονται, πραττοντα), in unserer Sprache Subjekte, die zweiten aber Wirkungen (πραξεις) oder Prädicate. Also durch die Verbindung eines Prädicates mit einem Subjekte wird ein Urtheil erzeugt. Es wird in demselben ein Ding oder Subjekt bestimmt, oder etwas von demselben ausgesagt, z. B. der Mensch lernet, Theätet schläft [55]). Also kann man sagen, ein Urtheil ist eine solche Verbindung der Begriffe (συμπλοκη, συνθεσις), wodurch ein Subjekt bestimmt wird, oder in so fern sie durch Worte ausgedrückt wird, die Verbindung der Nenn- und Zeitwörter [56]).

Zu

53) Sophista S. 296. και μην εν λογοις γε αυτο ισμεν ου — φασιν τε και αποφασιν. — ὁταν μν τυτο εν ψυχη κατα διανοιαν εγγιγνηται μετα σιγης, πλην δοξης, εχεις ὁ, τι προσειπης αυτο. — S. 293. και δη τω πλεγματι τυτω το ονομα επεθεγξαμεθα.

54) Sophista S. 292, 293.

55) Sophista S. 293. δηλοι γαρ (ἡ συμπλοκη) ηδη τι τοτε περι των ονταν η γιγνομενων, η γεγονοτων, η μελλοντων· και μν ονομαζει μονον, αλλα τι περαινει, συμπλεκων τα ρηματα τοις ονομασι. S. 292.

56) Sophista Ebendas.

Zu einem Urtheil gehört nothwendig ein Subjekt, welches durch das Urtheil bestimmt wird (εςι τινος), und ein Prädicat, welches das Subjekt bestimmt [57]). Zur Benennung dieser Begriffe des Subjekts und des Prädicats kommen weiter keine besondern Ausdrücke vor, ausser daß das Prädicat zuweilen παθος und παθημα genennt wird [58]).

Durch das Prädicat wird das Subjekt bestimmt. Dieses kann auf gedoppelte Art geschehen: einmal dadurch, daß es mit dem Subjekte verbunden, zweitens dadurch, daß es von demselben ausgeschlossen wird. Daher sind alle Urtheile entweder bejahend oder verneinend. Jedwedes Ding kann sowohl an sich als in Beziehung und Verhältniß mit jedem andern Dinge oder Begriffe betrachtet werden, um die Bestimmungen, die ihm an sich und in Verhältniß mit andern zukommen, zu finden. Was mit ihm verbunden werden kann, wird ihm beigelegt; was nicht mit ihm verbunden werden kann, wird von ihm ausgeschlossen. Jenes sind seine positiven, dieses seine negativen Prädicate. Nach jenen ist er Etwas (ον), nach diesen ist er etwas nicht (μη ον) [59]). Das Fundament der affirmativen und negativen Urtheile ist die durch das Gesetz des Denkens bestimmte Möglichkeit der Verbindung der Begriffe unter einander, ohne welche gar nichts gedacht werden könnte.

57) Sophista S. 295. μηδενος γε ων, ηδ' αν λογος ειη τοπαραπαν· απεφηναμεν γαρ, ότι των αδυνατων ην, λογον οντα, μηδενος ειναι λογον.

58) Philebus S. 217. Sophista S. 272.

59) Sophista S. 281. κατα παντα γαρ ή θατερα φυσις, ἑτερον απεργαζομενη τη οντος, ἑκαςον ηκ ον ποιει· και ξυμπαντα δη κατα ταυτα, ὑτως ηκ οντα ορθως ερημεν· και παλιν, ότι μετεχει τη οντος, ειναι τε και οντα. S. 282. 296. Theaetet. S. 151.

Da sich nun ohne Widerspruch nicht alle und jede Begriffe mit einander verbinden lassen, so können also einige mit einander verbunden, andere müssen von einander getrennt werden, d h. es giebt bejahende und verneinende Urtheile. Diese Verbindung und das Gegentheil davon wird durch die Gesetze des Denkens bestimmt. So läßt sich Bewegung und Ruhe nicht vereinigen; wir sagen also: Bewegung ist nicht Ruhe. Eine wirkliche Bewegung läßt sich nicht denken, ohne den Begriff der Realität; sie ist aber die Realität nicht selbst. Daher entstehen die beiden Sätze: Bewegung ist etwas Reales; Bewegung ist nicht die Realität. (ἡ κινησις ουτως αρα ουκ εστι, και ον, επειπερ του οντος μετεχει) [60]).

Eben dieses ist auch das Fundament der Wahrheit der Sätze. Ein Satz ist wahr, wenn das Prädikat dem Subjekte zukommt oder zukommen kann, wenn es sich zusammen denken läßt; falsch, wenn es dem Subjekte nicht zukommt oder nicht zukommen kann; oder wenn das, was vom Subjekte getrennt ist (θατερον) demselben beigelegt wird, z. B. ein Mensch flieget. Dieses macht die formelle Beschaffenheit der Sätze aus [61]).

Das eigentliche Geschäft der Logik bestehet darin, die Regeln von der nothwendigen, möglichen und unmöglichen Verbindung der Begriffe zu einem Urtheile zu entwickeln [62]). Obgleich nun Plato dieses erkannt hatte, so finden wir doch nur einige Regeln dieser Art ausdrücklich angegeben, da sich doch weit mehrere schon aus den Merkmalen und Eintheilungen der Begriffe ergeben, die

60) Sophista S. 274 seq. 279. 281.

61) Sophista S. 294. 295. και ποιον τινα αυτον (λογον) εινα δει. — λεγει δε αυτων ὁ μεν αληθης, τα οντα, ὡς εστι, περι σε. ὁ δε δη ψευδης, ἑτερα των οντων — τα μη οντ' αρα ὡς οντα.

62) Sophista S. 274.

die bei ihm vorkommen, es sei nun, daß er in der Analyse dieser Regeln nicht weiter ging, oder daß er unterließ, sie in Worten als besondere Regeln aufzustellen, so wie er alles, was auf Logik Beziehung hat, nur nebenbei und gelegentlich anführet. Hieher gehören folgende Regeln. Von zwei kontradictorisch entgegen gesezten Begriffen kommt einem Subjekte nur einer, aber nothwendig zu, z. B. ein Mensch muß krank oder gesund sein. Aber von mehreren unter dem Begriff enthaltenen kommt zwar einer dem Subjekt zu, aber nicht nothwendig, z. B. wenn ein Mensch krank ist, so ist es nicht nothwendig, daß er das Fieber habe [63]). Einem Subjekte kommen nicht zwei widersprechende Prädicate zu. Nur ist dabei zu bemerken, daß die Prädicate in einerlei Bedeutung und Beziehung genommen werden müssen. In den Sätzen: die Bewegung ist (mit sich) identisch, und die Bewegung ist nicht Identität, kommt zwar ein und der nemliche Begriff „Identität" vor; aber demungeachtet sind beide Sätze nicht widersprechend, weil der Begriff in verschiedener Bedeutung genommen wird. In dem ersten Satze wird der Bewegung Identität beigelegt, in so fern sie mit sich selbst verglichen wird, und er bedeutet also nichts weiter als: Bewegung ist — Bewegung. Der andere Satz aber enthält diesen Gedanken: die Bewegung und Identität sind dem Begriffe nach verschieden [64]). In so fern die Wirkungen eines Dinges als seine Prädicate anzusehen sind, muß man also sagen, ein

63) Alcibiades II. S. 77—79.

64) Sophista S. 280. την κινησιν δη ταυτον τ' ειναι και μη ταυτον, ὁμολογητεον και ου δυσχεραντεον. ου γαρ ὁταν ειπωμεν αυτην αυτου και μη ταυτον, ὁμοιως ειρηκαμεν. αλλ' ὁποταν μεν ταυτον, δια την μεθεξιν ταυτου προς αυτην, ὑτω λεγομεν, ὁταν δε μη ταυτον, δια την κοινωνιαν ου θατερου, δι' ἡν αποχωριζομενη ταυτου, γεγονεν ουκ εκεινο αλλ' ἑτερον.

ein Ding kann nicht zugleich in einerlei Beziehung und Verhältniß auf diese Art und die entgegengesezte wirken und leiden, z. B. sich bewegen. Denn wenn es sich beweget, so kann es nicht ruhen; und wenn es ruhet, so kann es nicht in Bewegung sein. Es ist aber kein Widerspruch, daß ein Mensch stehet, und Kopf und Hände beweget; denn es ist nicht einerlei Subjekt. Eben so kann man sagen, eine Cirkelfläche bewege sich und ruhe zugleich. Denn der Mittelpunkt wird hier mit etwas anderm als in einer geraden Linie gedacht, von welchem der Mittelpunkt nicht abweichet, d. h. in Ruhe ist, während die Peripherie von jedem andern angenommenen Standpunkt abweichet, und in Bewegung ist [65]).

Wenn also einem Subjekte zwei entgegen gesezte Prädicate beigelegt werden, so muß, wenn es kein Widerspruch sein soll, das Subjekt oder Prädicat in gewissen Beziehungen verschieden *sein*. Wenn man also sagt, ein Mensch ist ein Sclav von sich, so wäre das ohne diese Unterscheidung ein Widerspruch. Denn da in diesen Urtheilen nur ein einziges Objekt des Verhältnisses ist, so folgte, daß ein und eben dasselbe Subjekt Herr und Sclav von sich wäre, welches widersprechend ist. Man muß daher in dem Subjekt zweierlei Vermögen, die Menschheit und Thierheit, das Bessere und das Schlechtere unterscheiden. Alsdann hat das Urtheil seine Richtigkeit [66]).

Von

65) Republica IV. S. 360. δηλον ὁτι ταυτον τ' αναντια ποιειν η πασχειν κατα ταυτον γε και προς ταυτον υκ εθελησει ἁμα. ὡστε εαν πυ ἑυρισκωμεν εν αυτοις ταυτα γιγνομενα, εισομεθα, ὁτι υ ταυτον ην, αλλα πλειω. S. 361.

66) Republic. IV. S. 349. το μεν κρειττω ἑαυτυ γελοιον. γαρ ἑαυτυ κρειττων και ἡττων δηπυ αν ἁυτυ ειη· και ἡττων, κρειττων. ὁ αυτος γαρ εν ἁπασι τυτοις προσαγορευεται.

Von der Syllogistik finden wir bei dem Plato nichts als einige Begriffe von den Schlüssen. Und gleichwohl siehet man aus vielen Stellen seiner Schriften, daß die Schlüsse und ihr Gebrauch nicht allein dem Plato, sondern auch den Sophisten bekannt waren. Sein Euthydem enthält eine ganze Reihe von Sophistereien und Trugschlüssen, die er zwar nicht durch Aufdeckung des logischen Fehlers widerleget, aber doch mit baarer Münze zurückgiebt. Nun sollte man doch denken, die Fehler hätten sich einem so scharfsinnigen Manne von selbst entdecken müssen, welche dann in Regeln zu verwandeln desto leichter war, da ihm das Wesentliche eines Schlusses nicht unbekannt war. Und dennoch findet sich davon eben so wenig eine Spur in seinen Schriften, als von den Regeln für die disjunktiven und hypothetischen Schlüsse, auf welche er doch nicht selten sein ganzes Räsonnement gründet [67]). Dazu kommt noch das ausdrückliche Zeugniß des Aristoteles, daß bis auf ihn die Theorie der Schlüsse entweder gar nicht, oder nicht vollständig sei bearbeitet worden. Unterdessen kann doch aus dieser Stelle nicht gefolgert werden, daß die Denker vor ihm die Regeln der Schlüsse gar nicht untersucht haben. Und so kann man es immer für wahrscheinlich halten, daß sich der philosophische Geist des Plato auch mit diesem Theil der Logik beschäftiget habe, wenn gleich in seinen Schriften nichts davon zu finden ist. Denn aus einer Stelle ist es zum wenigsten einleuchtend, daß er bei weitem

67) Um nur ein Paar Beispiele anzuführen, so gründet sich in dem Meno die Untersuchung, ob die Tugend gelehrt werden könne, auf den Schluß: wenn die Tugend eine Wissenschaft ist, so kann sie gelehrt werden. In dem Sophista kommt S. 270, 271. folgender Schluß vor: Es lassen sich entweder alle Begriffe verbinden oder keine, oder einige lassen sich verbinden, andere nicht.

tem nicht alles in seine Schriften aufnahm, was er über die Regeln des Denkens gedacht hatte [68]).

Ein Schluß ist die Ableitung eines Satzes aus einem Grunde (αιτιας λογισμος). Die Ideen sind der Grund aller Sätze, d. h. die der Vernunft angebornen Gattungsbegriffe, die die Seele daher nicht aus einem äußern Stoffe bildet, sondern deren sie sich nur wieder bewußt wird (αναμνησις). Wenn die Sätze aus einem solchen allgemeinen Begriff abgeleitet, oder unter ihn subsumirt werden, so bekommen sie Zusammenhang (δεσμος), Festigkeit, wissenschaftliche Form und dadurch Gewißheit [69]). Sie sind dem Philosophen unentbehrlich, wenn er die Dinge an sich erkennen will [70]). Dieses muß man von dem synthetischen Verfahren der Vernunft verstehen, wo man aus den obersten Gründen Lehr- und Folgesätze ableitet, um einer Erkenntniß wissenschaftliche Form zu geben. Denn um die obersten Bedingungen der Erkenntniß zu finden, können die Schlüsse nicht gebraucht werden, wohl aber, um das durch sie Bestimmte zu erkennen.

Wenn ein Obersatz in einem Schlusse nur in einem gewissen Umfang wahr ist, aber von allen Objekten ohne Unterscheidung seiner eigentlichen Sphäre gebraucht wird, so nennt das Plato einen unächten Schluß (νοθος λογισμος

68) Aristoteles. Sophisticor. Elench. c. 34. Man vergleiche auch den ersten B. d. Systems d. Platon. Philos. S. 265. de Republica VII. S. 164 167

69) Meno S. 385. δοξαι αι αληθεις κ πολλα αξιαι εισι, εως αν τις αυτας δησῃ αιτιας λογισμῳ. τυτο δ' εσι αναμνησις, ως εν τοις προσθεν ἡμιν ὡμολογηται. επειδαν δε δεθωσι, πρωτον μεν επισημαι γιγνονται, επειτα μονιμοι. και δια ταυτα δη τιμιωτερον επιστημη ορθης δοξης εσι· και διαφερει δεσμῳ επιστημη ορθης δοξης.

70) Sophista S. 275. ὁ δε γε φιλοσοφος τη τε οντος αει δια λογισμων προσκειμενος ιδεᾳ.

γισμος). Ein Beispiel davon ist, wenn man so schließt: Alles, was Etwas ist, muß irgendwo, an einem Orte sein; die Ideen (Dinge an sich) sind Etwas; also müssen die Ideen an einem Orte sein. Einen Raum einnehmen ist kein Prädicat aller Dinge, sondern nur der Erscheinungen, welche, da sie an sich nichts Bestehendes sind, nothwendig etwas haben müssen, in dem sie erscheinen, d. h. einen Ort. Von den Dingen an sich gilt das nicht. Der obige Satz allgemein ausgedrückt ist also falsch [71]). Weil der Obersatz nur der Quantität nach

71) Timaeus S. 349. τριτον δε αυ γενος ον το της χωρας — αυτο μετ' αναισθησιας απτον, λογισμω τινι νοθω μογις πιστον. προς ὁ δε και ονειροπολουμεν βλεποντες, και φαμεν αναγκαιον ειναι που, το ον απαν, εν τινι τοπω, και κατεχον χωραν τινα· το δε μητε εν γη, μητε που κατ' ουρανον, ουδεν ειναι. Diese Stelle ist eine von den dunkeln, welche den Erklärern der Platonischen Philosophie von jeher viel zu schaffen gemacht haben. Es kommt alles auf den Gesichtspunkt an; je nachdem man diesen faßt, ist sie dunkel oder klar. Nach unserer Erklärung hat sie gar keine Schwierigkeit; und doch ist diese die einzige, die in den Zusammenhang dieser Stelle und zu dem Ganzen seiner Philosophie paßt. Es ist die einzige Erklärung, welche Plato selbst durch die folgende Gedankenreihe als die einzig mögliche, das ist wahre, bestätiget hat. Es bedurfte nur einer genauen Erwägung und Vergleichung des Zusammenhangs der ganzen Stelle, um die Bedeutung des λογισμος νοθος zu finden. Desto auffallender ist es, daß man sie übersehen konnte. In der Abhandlung von der Weltseele, welche dem Timäus beigelegt wird, findet sich schon eine falsche Erklärung. Ein unächter Schluß sei nemlich derjenige, wo man nicht unmittelbar auf das Sein eines Dinges, sondern nur analogisch schließe. (S. 5. τον δ' ὑλαν, λογισμω νοθω· τω μητε κατ' ευθυωριαν νοεισθαι, αλλα κατ' αναλογιαν). Hier ist aber von keiner Analogie, sondern von dem Obersatze eines Schlusses die Rede welcher so lautet: Alles, was Etwas ist, ist an einem Orte. Herr Dammann, der eine schätzbare Abhandlung von dem Vorstellungsvermögen nach dem Platonischen Begriff geschrieben hat, (Dissertatio de humanae sentiendi et cogi-

tand

nach falsch ist, übrigens aber seine Richtigkeit hat, so scheint Plato einen solchen Schluß nicht einen falschen, sondern nur unächten zu nennen.

Die Vernunft fodert von jedem Satze, der nicht an sich evident ist, einen Grund, und daher muß jedes Urtheil unter ein höheres, allgemeineres untergeordnet werden. Dieses macht die Natur eines Beweises aus. Beweis im strengen Sinne (ἀποδειξις) ist ein Satz, der die Wahrheit eines andern aus allgemeinern Sätzen oder aus schon erkannten Wahrheiten herleitet. Die Herleitung geschiehet vermittelst der Schlüsse [72]). Wenn die Wahrheit des niedern Satzes so bestimmt wird, daß er nicht anders gedacht werden kann, so ist es logische Gewißheit oder Nothwendigkeit (ἀναγκη) [73]). Dieses

tandi facultatis natura ex mente Platonis, Sectio I. Helmstadii 1792. S. 25.) glaubt, unter λογισμος νοθος werde eine besondere Art des Vorstellungsvermögens verstanden, nemlich διανοια, dessen Gegenstand die mathematischen Vorstellungen sind. Da Plato die Idee, das Anschauliche und das Subjekt (Ort, Raum, Materie) unterscheidet, und für die beiden ersten besondere Vermögen annimmt, so glaubte er, müsse auch das, was Plato Ort nennt, durch ein besonderes Vermögen vorgestellt werden. Allein wenn dieser Grundsatz gelten sollte, so würde man die Arten des Vorstellungsvermögens ohne Noth vervielfältigen, und um nur ein einziges Beispiel anzuführen, für εικασια Republic. VI. S. 121—25. ein besonderes Vermögen annehmen müssen. Hierzu kommt noch dieses. Wenn Plato unter dem λογισμος wirklich nichts anders als das Vermögen διανοια verstanden hätte, wie sollte man das Prädicat νοθος erklären, welches doch nothwendig eine fehlerhafte Anwendung bedeuten muß. Nach der Vorstellungsart des Herrn Dammann wäre aber dieses Vermögen hier in seiner Sphäre, da, wie er meint, τοπος, χωρα, nichts anders ist, als der Raum, und das in ihm befindliche.

72) Definitiones S. 296. ἀποδειξις, λογος συλλογιστικος ἀληθης· λογος εμφανιστικος δια προγινωσκομενων.

73) Phaedo S. 174. Theaetet. S. 109, 110.

ses Wort bezeichnet allezeit das Verhältniß zwischen einem Satze und seinem Grunde. Das, woraus etwas abgeleitet wird, ist entweder nur wahrscheinlich, oder gewiß und ausgemacht (αποδειξις μετα εικοτος — δι' υποθεσεως αξιας αποδεξασθαι) [74]). Unter einem Beweise von der leztern Art verstand Plato die Herleitung eines Satzes aus dem Begriff des Objekts, wenn z. B. aus der Einfachheit als einem Merkmal der Seele, ihre Unsterblichkeit gefolgert wird, oder aus einem andern erwiesenen Satze. Ein Beispiel von einem Beweise der leztern Art ist folgender. Es ist erwiesen, daß es Begriffe giebt, welche wir durch keine Abstraktion in diesem Leben erlangen können, die also angeboren sind. Wir sind uns aber derselben gleich nach der Geburt nicht bewußt; sie werden nur durch die Entwickelung des Geistes bei äußeren Veranlassungen ins Bewußtsein gebracht. Das Denken dieser Begriffe ist also eine Art von Wiedererinnerung. Denn die beiden Prämissen waren in der Platonischen Philosophie erwiesen, und aus ihnen folgte der Schlußsatz unmittelbar [75]).

Wenn etwas gründlich erwiesen werden soll, so muß vor allen Dingen das Subjekt nach seinen Merkmalen bestimmt werden, damit erhelle, ob das, was erwiesen werden soll, schon in dem Begriff von dem Subjekt enthalten ist, oder ob es sich mit demselben vereinigen läßt. Z. B. die Frage: läßt sich Tugend lehren oder lernen, läßt sich weder bejahen noch verneinen, wenn man nicht weiß, was Tugend ist [76]). Ein wahrscheinlicher Beweis gründet sich nicht auf Einsicht des Objekts, oder auf einen deutlichen Begriff desselben, sondern nur auf Aehnlichkeit und Vergleichung der Objekte.

74) Phaedo S. 210.
75) Phaedo S. 210. 174.
76) Meno S. 363.

jekte. Hieher gehört der aus der Aehnlichkeit der Harmonie mit der Seele geführte Beweis, daß die Seele sterblich sei. Ist die Aehnlichkeit nur scheinbar, oder verschwindet sie bei schärferer Untersuchung, so ist der Beweis falsch, weil der Grund nichtig war [77]).

Bei Beweisen und Widerlegungen gelten Zeugnisse nichts, und wenn die Zeugen noch so angesehen und zahlreich wären; denn dadurch wird weder Wahrheit widerlegt, noch etwas Falsches erwiesen. Wahre gründliche Ueberzeugung ist nur eine Folge von Gründen, durch welche die Wahrheit oder Falschheit eines Prädicats erörtert wird [78]).

Von den logischen Methoden. Nach dem Aristoteles untersuchte Plato die Frage: ob man von den Principien aus, oder zu den Principien fortgehen, d. h. ob man die analytische oder synthetische Methode anwenden solle [79]). Da aber Plato beide empfiehlt, so kann der Gegenstand seiner Untersuchung nicht darin bestanden haben, ob eine von beiden, sondern, wo jede von beiden anzuwenden sei. Das Resultat findet sich noch in seinen Schriften. Um die Principien zu finden, muß man von niedrigen Begriffen und Sätzen zu immer allgemeinern aufsteigen, bis man zu solchen, die unter keinem andern Begriff stehen, d. h. zu Grundsätzen, gelangt. Wenn man aber das Ganze einer Erkenntniß systematisch ordnen, d. h. eine Wissenschaft zu Stande bringen will, so muß man von dem Princip ausgehen und alles Mannichfaltige unter dasselbe ordnen. Dort verfährt man analytisch nach dem Grundsatz des Grundes, hier synthetisch nach dem

77) Phaedo S. 209 seq.

78) Gorgias S. 55. 56.

79) Aristotel. Nicomach. I, IV. ου γαρ και ὁ Πλατων απορει τουτο και ζητει, πoτερον απο των αρχων ἡ επι τας αρχας ἡ ὁδος.

dem Grundsaz des Widerspruchs [80]). Einige Schriftsteller berichten, daß Plato der Erfinder der analytischen Methode sei, daß er sie einem gewissen Leodamas gelehrt habe, der vermittelst derselben viele Entdeckungen in der Mathematik machte [81]). Es ist aber wahrscheinlich, daß er nicht diese allein, sondern auch die synthetische erfunden hat, da er der erste war, der über den Begriff, Umfang, Form und Methode der Philosophie absichtlicher nachdachte, als vor ihm geschehen war.

Ueberhaupt läßt sich eine gedoppelte Weise denken, wie man Gegenstände untersuchen kann; einmal vermittelst der Worte, wodurch sie bezeichnet werden, zweitens durch die Betrachtung der Dinge selbst. Es herrschte nemlich damals bei einigen Philosophen die Meinung, als wenn in den Worten das Wesen der Dinge ausgedrückt sei, und sie dehnten diese Behauptung sogar bis auf die Sprachlaute aus, welche, wie sie meinten, den Dingen an sich entsprächen. Der sicherste Weg, sich die Kenntniß der Dinge zu verschaffen, bestand also nach diesen darin, die Worte zu studiren und sie grammatisch zu betrachten. Plato erinnert aber dagegen, daß dieser Weg zu keiner sichern und zuverläßigen Erkenntniß führe, indem es an sich gar wohl möglich sei, daß die Erfinder der Sprache sich in Ansehung der zu bezeichnenden Sache geirrt, und ihnen Eigenschaften beigelegt haben, die ihnen nicht zukommen. Wenn auch dieser Weg zur Erkenntniß möglich sei, so gebe es doch noch einen andern, der jenem weit vorzuziehen sei, nemlich den, wenn man die Dinge selbst, nicht ihre Zeichen betrachte: Unter diesen Dingen verstehet Plato die Begriffe von

80) Republica VI. S. 124. Phaedo S. 226. 230.

81) Diogen. Laert. III, 24. και πρωτος τον κατα την αναλυσιν της ζητησεως τροπον εξηγησατο Λεωδαμαντι τω Θασιω.

und Kasaubons Anmerkung zu dieser Stelle.

Objekten, durch welche, wie er glaubte, man dem Wesen der Dinge am nächsten kommen könne. Die Betrachtung der Dinge bestehet aber darin, daß man den Inhalt des Begriffes von einem Objekte entwickelt, und untersucht, was mit demselben vereinbar ist oder nicht. Dieses ist also nicht von der analtyischen und syntheti-schen Methode verschieden [82]).

Zuweilen entstehet die Frage, ob ein gewisses Prädicat mit einem Subjekte sich vereinigen lasse oder nicht, ehe man sich des Begriffes von dem Subjekte deutlich bewußt ist. Dann ist eine Hypothese nothwendig. Man sezt die Bedingung voraus, unter welcher das Prädicat dem Subjekte zukommen kann, und untersucht, ob sie bei dem Subjekte anzutreffen ist (ἐξ ὑποθεσεως σκοπεισθαι). Es ist zum Beispiel die Frage, ob die Tugend könne gelehrt werden oder nicht, aber man kann noch keine Erklärung von derselben geben. Zuvörderst ist zu untersuchen, wie etwas beschaffen seyn muß, wenn es gelehrt werden soll. Es ist offenbar, daß nur dasjenige gelehrt werden kann, was eine Wissenschaft, oder ein Gegenstand des Wissens (επιστημη) ist. Nun muß ausgemacht werden, ob die Tugend so etwas ist, ob ihr dieses Merkmal zukommt [83]).

Der Zweck der Logik ist, Wahrheit zu finden, und sie von der Falschheit zu unterscheiden. Die Logik bestimmt nur die logische Wahrheit, d. h. Uebereinstimmung mit den Gesetzen des Denkens; die objektive oder reale liegt ganz und gar außer ihrem Gebiete, obgleich die logische die erste Bedingung der realen ist. Da aber diese beiden

82) Cratylus S. 237—244. S. 343. διαι τινος αλλης αν επι πρεσδοκας αν ταυτα (τα οντα) μαθειν; αρ' δι' αλλης τε, η ὑπερ εικος γε και δικαιοτατον, δι' αλληλων γε, ει μη συγγενη εστι και αυτα δι' ἀυτων. Man vergleiche damit Phaedo S. 226. wo er sich deutlicher darüber erklärt hat.

83) Meno S. 362, 363.

beiden Begriffe noch nicht unterschieden waren, so ist es kein Wunder, daß Plato auch die reale Wahrheit in das Gebiet der Logik zog, und sie nicht nur für einen Kanon des Denkens, sondern auch für ein Organon der Erkenntniß hielt; ein Irrthum, der nicht allein aus dem allgemeinen Mißverständniß der damaligen Philosophie, die Erkenntniß der Dinge an sich sei nicht unmöglich, sondern auch aus dem Mangel von vollständig entwickelten Begriffen von Erkenntniß, Wahrheit und Irrthum sich erklären läßt. Vor dem Plato waren alle diese Begriffe noch in Dunkelheit gehüllt; er bestrebte sich, sie aufzuklären, aber es war nicht möglich, die ganze Wolke von Nebel zu zerstreuen, die sich um sie herum gelagert hatte. Es kostete unserm Philosophen viel Mühe, einen Begriff von der Wahrheit zu finden, welchem der Begriff von der Falschheit richtig entgegengesezt war und aus dem die Möglichkeit der Falschheit sich erklären ließ. Denn der menschliche Verstand ist durch seine eignen Gesetze bestimmt, Wahrheit zu denken. Wie läßt es sich also begreifen, daß er sich irret, Unwahrheit auffaßt, denkt, aber nicht nach seinen eignen Gesetzen? Es kommt hier auf einen Begriff vom Denken an, aus welchem das falsche und richtige Denken, als Arten, hergeleitet werden kann, so daß auch bey der Falschheit noch immer ein Denken statt findet. Dieß ist der Gesichtspunkt, aus welchem Plato Wahrheit und Falschheit untersuchte [84]).

Wahrheit, und folglich auch Falschheit läßt sich nur denken vermittelst eines Urtheils, oder sie ist ein Prädicat, das nur an einem Urtheile, sowohl bejahenden als verneinenden, gedacht werden kann [85]). Da

84) Theaetet. S. 146.

85) Definition. S. 293. αληθεια, ἑξις εν καταφασει και αποφασει.

ein Urtheil in der Verbinduug eines Prädicats mit einem Subjekte bestehet, so kann man überhaupt sagen, das Urtheil ist wahr, wenn es die Prädicate mit dem Subjekte verbindet, die ihm zukommen, und diejenigen ausschließet, die ihm nicht zukommen. Aber dieses erfodert eine noch nähere Erklärung, vorzüglich was die Falschheit eines Urtheils und die Entstehung derselben betrift, von welcher verschiedene falsche Vorstellungsarten möglich sind.

I.) Da sich etwas bewußt sein und nicht bewußt sein (εἰδέναι) einander kontradiktorisch entgegengesezt ist, so wollen wir untersuchen, ob sich auf diese Art die Wahrheit und Falschheit der Urtheile erklären läßt. Wenn einer urtheilet, so nrtheilet er entweder von etwas, das er weiß (sich bewußt ist) oder nicht weiß. Es ist aber unmöglich, eine und die nemliche Sache zu wissen, wenn man sie nicht weiß, oder sie nicht zu wissen, wenn man sie weiß. Dasjenige, was ein Mensch nicht weiß, kann er also nicht für etwas anders halten, wovon er eben so wenig eine Vorstellung hat; z. B. kennet er weder den Sokrates noch den Theätet, kann er weder den Sokrates für den Theätet, noch diesen für jenen halten. Er kann auch nicht das, was er weiß, für dasselbe halten, was er nicht weiß, noch dasjenige, was er nicht weiß, für das, was er weiß. Hieraus läßt sich also die Möglichkeit eines falschen Urtheils nicht einsehen [86]).

II.) Vielleicht läßt sich der Begriff eines falschen Urtheils im Gegensatz des wahren aus dem Gegensatz des Nichtrealen und Realen finden, wenn man sagt, ein falsches Urtheil ist dasjenige, welches von einem Dinge etwas nicht Reales aussagt. (ὅτα μη ὀντα περὶ ὅτων δοξαζων). Nun ist es aber unmöglich, das Nichtreale

86) Theaetet. S. 146, 147. ανάγκη τον δοξαζοντα, δοξαζειν ἢ ὧν τι οιδεν, ἢ μη οιδε.

reale (μη ον, was nicht Etwas, sondern Nichts ist) zu denken, sowohl an sich, als an einem wirklichen Dinge. Denn wer Nichts denkt, der denkt auch gar nicht Zu jedem Denken, so wie zu jedem Vorstellen, gehört ein Objekt, das also ein Etwas (ον) ist. Ein falsches Urtheil kann also nicht darin bestehen [87]). Plato erklärt zwar die Falschheit des Urtheils zum Theil mit aus dem Begriff des Nichtrealen (μη ον); aber dann legt er dem Ausdrucke einen andern Begriff unter, wie wir hernach sehen werden.

III.) Ein falsches Urtheil ist dann, wenn man das Eine an die Stelle des Andern sezt, einen Begriff für einen andern hält, oder Verwechselung der Begriffe und Objekte mit einander (αλλοδοξια, ἑτεροδοξια, αλλοδοξειν, ἑτεροδοξειν). In diesem Falle denkt einer immer etwas, obgleich nicht richtig, und daher fällt die Unmöglichkeit, die in der vorhergehenden Erklärung anzutreffen war, hinweg. Um die Wahrheit dieses Begriffes zu prüfen, müssen wir zwei Fälle unterscheiden. Man denkt sich in dem angenommenen Falle entweder beide Begriffe oder Objekte, oder nur das eine. Denken ist so viel als urtheilen, d. h. aussagen, ein Objekt sei das, oder sei das nicht. In dem ersten Falle heißt es soviel, als die Seele sagt sich selbst, das eine Objekt ist nicht das Objekt A—A, z. B. das Schöne ist häßlich (nicht schön), Gerechtigkeit ist Ungerechtigkeit. Allein das ist ein vollkommener Widerspruch, dessen sich kein Mensch schuldig macht. Auch im Traume oder im Wahnsinne stellt sich kein Mensch vor, daß ein Ochse ein Pferd, oder Eins Zwey ist. Wenn also die Verwechselung der

87) Theaetet. S. 148. ἀρ' ὃν ὃ τοῦτ' σκεπτεον ὃ ζητουμεν, κατα το ειδεναι και μη ειδεναι ιοντας, αλλα κατα το ειναι και μη. — και τις ανθρωπων το μη ον δοξασει, ειτε περι των ονκτων τω, ειτε αυτο καθ' αὑτο.

Begriffe darin besteht, daß man sich zweier verschiedenen Vorstellungen bewußt ist, und die eine für die andere hält, so ist sie eine Unmöglichkeit. Der andere Fall ist aber eben so unmöglich, daß nemlich ein Mensch Bewußtsein von einer Vorstellung habe, und sie für eine andere halte, deren er nicht bewußt ist. Denn das wäre so viel als, sich etwas vorstellen, was er sich nicht vorstellt [88]). Wir müssen also auch diese Erklärung von einem falschen Urtheile verwerfen.

IV. Vielleicht läßt sich der Begriff eines falschen Urtheils finden, wenn wir den Satz, daß man etwas, was man nicht weiß, nicht für etwas anders halten könne, das man weiß, noch genauer bestimmen. Denn es ist eine Erklärung davon möglich, die keine Widersprüche in sich enthält, welche auch das Faktum nothwendig macht, daß wir zuweilen einen Menschen in der Entfernung sehen, den wir für einen Bekannten halten, ob wir ihn gleich nicht kennen. Diese Erklärung beruhet auf folgenden Sätzen. Der Mensch kann das, was er noch nicht weiß, lernen, und zwar immer Eins nach dem Andern. In dem Gedächtniß werden die Vorstellungen aufbewahret, und sie müssen daher gleichsam eine Spur oder Kopie von sich zurücklassen, wodurch sie sowohl fortdauern als auch wieder erneuert werden. Wenn wir uns etwas vorgestellt haben, und es bleibt davon eine Kopie in dem innern Sinne zurück, so erinnern wir uns und sind uns des Gegenstandes bewußt, wir wissen ihn. Ist keine Kopie zurückgeblieben, so ist kein Erinnern und kein Wissen möglich. (Unter dem Wissen (επισασθαι, ειδεναι) verstehet hier Plato nicht das Bewußtsein überhaupt, insofern es von jeder Vorstellung unser-

88) Theaetet. S. 149—153. αλλοδοξιαν τινα φαμεν ψευδη φαναι ειναι δοξαν, ὁταν τις τι των οντων, αλλο αυ των οντων αντ-αλλαξαμενος, τη διανοια φη ειναι. — ἑτερον τι, ὡς ἑτερον και μη ὡς εκεινο τη διανοια τιθεσθαι.

unzertrennlich ist, sondern von dem Bewußtsein einer Vorstellung, es sei der Sinnlichkeit oder des Verstandes, welche sehr lebhaft und stark aufgefaßt ist, deren Gegenstand wir nicht anschauen; er verstehet das Vorstellen eines Gegenstandes durch die Einbildungskraft oder das Gedächtniß, den wir ehemals unmittelbar vorgestellt haben, oder auch das bloße Denken eines Gegenstandes (διανοεισθαι. confer. Theaet. S. 163). Ein Gegenstand, den wir wissen, kann zugleich angeschauet werden oder nicht. Es ist möglich, daß wir einen Gegenstand, den wir nicht wissen, anschauen; es ist aber auch denkbar, daß wir ihn nicht anschauen [89]). Nach diesen Voraussetzungen lassen sich die Fälle bestimmen, wo man etwas, das man weiß, für etwas anders halten oder nicht halten kann, das man auch weiß. Unmöglich ist es, zwei Gegenstände zu verwechseln, die wir blos wissen, ohne Anschauung; einen Gegenstand, den wir bloß wissen, mit einem, den wir nicht wissen noch anschauen; zwei Gegenstände, die wir nicht wissen; Einen Gegenstand, den wir nicht wissen, mit einem, den wir wissen; Zwei Gegenstände, die wir blos anschauen; Einen Gegenstand, den wir blos anschauen, mit einem, den wir nicht anschauen; Zwei Gegenstände, die wir nicht anschauen; Einen Gegenstand, den wir nicht anschauen, mit einem, den wir anschauen; Zwei Gegenstände, die wir wissen und anschauen, wenn die Vorstellung der Einbildungskraft (das Bild, σημειον) klar und lebhaft ist; Einen Gegenstand, den wir wissen und anschauen, mit einem, den man blos weiß oder blos anschauet; Zwei Gegenstände, die man weder weiß noch anschauet; Einen

89) Theaetet. S. 154. και ὁ μεν αν εκμαγη, μνημονευειν τε και επισασθαι, ἑως αν ενη το ειδωλον αυτω. ὁταν δε εξαλειφθη, η μη οἱον τε γενηται εκμαγηναι, επιλελησθαι τε και μη επισασθαι S. 157. ὡς εστι μεν ἁ οιδε μη αισθανεσθαι, εστι δε, αισθανεσθαι.

Gegenstand, den man weder weiß noch empfindet, mit einem, den man nicht weiß, oder nicht anschauet. Nur in folgenden Fällen ist daher diese Verwechselung möglich: Wenn man einen Gegenstand, den man weiß, für einen andern hält, den man weiß und empfindet, oder den man nicht empfindet, aber weiß, oder wenn man einen Gegenstand, den man denkt und anschaut, für einen andern hält, den man empfindet und denkt [90]). Das Resultat ist: die Verwechselung der Vorstellungen und der Gegenstände, oder ein falsches Urtheil ist nur in dem Kreise unsers wirklichen Denkens und Empfindens

90) Theaetet. S. 155, 156. In dieser Stelle scheint mir der Text an einigen Orten verdorben zu sein. S. 156. και στι γε αν ων οιδε και αισθανεται. — Grammatik und Zusammenhang erfodern ὃ οιδε. Am Ende heißt es: εν οις ειδεν, οιηθηναι αυτα, ἑτερ' αττα ενια ὧν οιδε και αισθανεται· η ὧν μη οιδεν, αισθανεται δε· η ὧν οιδε και αισθανεται, ὧν οιδεν αν και αισθανεται. Die Worte in dem lezten Satze sind eine bloße Wiederholung des erstern, und also ohne Bedeutung. Der Fehler wird noch auffallender durch die Wiederholung einerlei Worte in einem und demselben Satze. Ich lese daher η ἃ οιδε και αισθανεται, ὧν οιδεν αν και αισθανεται. Diese Leseart wird durch den Zusammenhang und dasjenige, was Plato S. 158. 159. sagt, vollkommen bestätiget. Es scheint zwar ein Widerspruch zu sein, wenn Plato einen und den nemlichen Fall, einen Gegenstand, den man empfindet und denkt, für einen andern zu halten, den man auch empfindet und denket, unter die möglichen und unmöglichen Fälle rechnet. Aber der Widerspruch hört auf, wenn man den Unterschied nicht übersiehet, welchen er bei dem einen Falle festsezt. Wenn die Vorstellung von Gegenständen, die man vordem angeschauet hat, noch klar und lebhaft, oder noch nicht aus dem Bewußtsein verschwunden ist, so ist es nicht möglich, bei wiederholter Anschauung die Gegenstände mit einander zu verwechseln. Ganz anders verhält sich die Sache, wenn diese Bedingung weggelassen wird.

dens möglich. Da wo wir weder etwas denken noch empfinden, da findet kein falsches Urtheil statt [91]).

Die Entstehung des falschen Urtheils gehet hier so zu. Jemand, der den Theätet und Theodor kennet, und von beiden das Bild in seiner Einbildungskraft hat, erblicket beide in einer Entfernung, daß er sie nicht unterscheiden kann; jezt will er die Vorstellung der Einbildungskraft mit der Anschauung verbinden, um den Gegenstand wieder anzuerkennen, aber er thut es verkehrt, und verbindet die eine Vorstellung mit der andern Anschauung; verbindet die Vorstellung von dem Theätet mit der Anschauung des Theodors, und so umgekehrt; er urtheilet falsch.

Die Wahrheit der Urtheile bestehet also darin, wenn die Anschauung und die andern Vorstellungen (der Einbildungskraft, des Verstandes) mit dem Gegenstande, auf welchen sie sich unmittelbar beziehen, verbunden, und die Falschheit bestehet darin, wenn sie mit einem andern Gegenstand, auf den sie sich nicht beziehen, verbunden und in eine objektive Vorstellung vereiniget werden [92]). Die Falschheit findet also nur bei der Verbindung des Verstandes mit der Sinnlichkeit statt, wenn man einen angeschauten Gegenstand denket, oder ein gedachtes Objekt anschauet [93]).

Diese

91) Theaetet. S. 160. περι ων μεν μη οιδε τις μηδε ηςθετο πωποτε, ηκ εςιν, ως εοικεν, ητε ψευδεςθαι ητε ψευδης δοξα· περι δε ων ισμεν τε και αιςθανομεθα, εν αυτοις τυτοις τρεφεται και ελιττεται ἡ δοξα, ψευδης και αληθης γενομενη.

92) Theaetet. S. 160. καταντικρυ μεν και κατα το ευθυ τα οικεια συναγωγα (δοξα) αποτυπωματα και τυπωσα, αληθης· εις πλαγια δε και σκολια, ψευδης.

93) Theaetet. S. 163. ἑυρηκας ψευδη δοξαν, ὁτι ητε εν ταις αιςθησεσιν εςι προς αλληλας, ητε εν ταις διανοιαις. αλλ' εν τη συναψει αιςθησεως προς διανοιαν.

Diese Erklärung ist zu enge. Denn auch bei dem bloßen, abstrakten Denken ist der Irrthum nicht ausgeschlossen. Wenn einer 7 und 5 in eine Zahl vereinigen soll, so geschiehet es oft, daß er nicht zwölfe, sondern eilf als die Summe ansiehet. Bei größern Zahlen ist ein solcher Irrthum noch viel leichter zu begehen. Und doch sind die Zahlbegriffe keine empirischen Begriffe, sondern schon a priori in seinem Bewußtsein. Er urtheilt also, daß etwas, was er weiß, etwas anders sei, was er ebenfalls weiß, welches nach der obigen Erklärung unmöglich sein mußte [94]).

V. Wir wollen uns vorstellen, in der Seele sei ein Behältniß der Vorstellungen und Erkenntnisse, welches anfänglich leer ist, aber hernach, so wie man Kenntnisse einsammlet, angefüllt wird. Wenn einer also etwas lernet, oder eine Erkenntniß, Vorstellung von etwas erhält, so verschließt er sie gleichsam in diesem Behältniß. Er besizt eine Erkenntniß, und man sagt, er weiß das, wovon er die Vorstellung hat (επιστασθαι). Wenn er sie aber wiederum auffaßt, um Gebrauch davon zu machen, so hat er die Vorstellung oder Erkenntniß (εχειν). Man kann sich dieß durch folgendes Beispiel deutlicher machen. Wenn jemand die Rechenkunst gelernt hat, so besizt er die Vorstellung von allen Zahlen und Zahlengrößen; wenn er nun wirklich zählet, so ruft er jene Vorstellungen wieder hervor, er gebraucht sie, und das nennt man Vorstellungen (Bewußtsein) haben. (Man sehe oben den Abschnitt von der Erkenntniß). Durch diese Vorstellung ist so viel gewonnen, daß man zur Erklärung eines falschen Urtheils nicht nöthig hat, zu sagen, man wisse nicht, was man weiß. Denn wenn man eine Vorstellung besizt, aber ohne sie zu haben (ohne sie wirklich vorzustellen), so ist es möglich, wenn man sie wieder aufsucht, um sie zu haben, daß man

94) Theaetet. S. 163—165.

man eine andere an ihrer statt ergreifet, z. B. die Vorstellung von Eilf anstatt der Zwölfe. Und dann urtheilet man falsch. Allein es läßt sich doch nicht füglich denken, daß da in der Seele die Vorstellung und Erkenntniß von etwas ist, eine Verwechselung mit einer andern Vorstellung vorgehen sollte. Denn man könnte sonst mit eben dem Recht sagen, die Unwissenheit mache, daß man erkenne, und die Blindheit, daß man sehe. Wollte man sagen, in dem Bewußtsein wären nicht allein Vorstellungen, wodurch erkannt wird (επιστημαι), sondern auch Vorstellungen, die keine Erkenntnisse sind (ανεπιστημοσυναι), und ein falsches Urtheil bestehe darin, daß man eine von diesen anstatt jener ergreife, so ist damit noch gar nichts gewonnen. Denn wer sich irrt, glaubt zum wenigsten nicht, daß er irrt; er unterscheidet also nicht zwischen Vorstellungen, die keine Erkenntnisse, und denen, welche Erkenntnisse sind. Es dringen sich hier wieder folgende Fragen auf: Unterscheidet derjenige, der falsch urtheilet, beide Arten Vorstellungen, und verwechselt sie doch? oder hat er von beiden keine deutliche Vorstellung, oder nur von der einen, und urtheilet doch, die eine sei die andere? Oder soll man über diese wieder höhere Vorstellungen annehmen, welche verdunkelt sind, wenn er diese verwechselt? [95]). Es ist nicht nöthig, uns bei der Prüfung dieser verschiedenen Vorstellungsarten zu verweilen, oder die Richtigkeit der Gründe zu untersuchen, wodurch sie widerlegt werden sollen. Denn was die ersten anlangt, so weiß man nicht, ob sie von dem Plato herrühren, oder ob sie nicht vielmehr Begriffe einiger seiner Zeitgenossen waren, wodurch sie die Möglichkeit und die Merkmale eines falschen Urtheils zu erklären suchten. In der lezten Rücksicht ist es schon genug, sie mit den Gründen, warum sie Plato nicht annahm, angezeigt zu haben. Sollten sie aber wirk-

95) Theaetet. S. 166—173.

wirklich seine eignen Erklärungsarten von dem Begriff und der Entstehung eines Irrthums sein, so waren sie doch nichts anders als Versuche, die er selbst nicht befriedigend fand, daher er auch, wie sich in der Folge zeigen wird; einen andern logisch richtigern Begriff aufstellte. Daß einige der vorher angeführten Begriffe aus seinem Kopfe entsprungen sind, ist wahrscheinlich, da er mit aller Macht sich bestrebte, einen Begriff davon zu finden, der mit andern und sich selbst einstimmig wäre [96]). Auf der andern Seite giebt er selbst einen Wink, daß die Erklärungsart, die wir unter VI) angeführt haben, einem andern als dem Plato angehöret [97]).

Der Platonische Begriff ist blos allein aus dem ersten Gesetz des Denkens genommen. Ein jedes Objekt kann durch Merkmale bestimmt werden, die ihm beigelegt, oder von ihm getrennt werden. Durch diese wird er negativ, durch jene positiv bestimmt; durch diese wird angegeben, was das Objekt nicht *ist* (μη ον); durch jene, was es ist (ον). Wenn dasjenige, was dem Objekte beigelegt wird, ihm zukommt, und dasjenige, was von ihm getrennt wird, von ihm wirklich verschieden ist, so denken wir Wahrheit, in dem entgegengesezten Falle Unwahrheit. Unwahrheit ist also, wenn wir die Merkmale, die einem Objekte zukommen (οντα), ihm absprechen (als μη οντα ansehen), und die ihm nicht angehören (μη οντα) ihm beilegen (als οντα betrachten) [98]). Folgerungen.

Wahr-

96) Theaetet. S. 146.

97) Theaetet. S. 166.

98) Sophista S. 295. λεγει δε αυτων ὁ μεν καλλιστος (λογος) τα οντα ὡς εστι περι σε, ὁ δε δη ψευδης, ἑτερα των οντων τα μη οντα αρα ὡς οντα λεγει. — περι δη σε λεγομενα μεντοι θατερα ὡς τα αυτα, και μη οντα ὡς οντα, παντα πασιν, ὡς εοικεν, ἡ τοιαυτη συνθεσις εκ τε ρηματων γιγνομενη. και εκ μεν ονομα τε και καλλιστος γιγνεσθαι λογος ψευδης.

Wahrheit und Falschheit kann nur mit und an einem Urtheile gedacht werden. Zweitens es wird durch ein falsches Urtheil keinesweges etwas gedacht, was ganz und gar nichts ist (μη ον), denn das ist ein Widerspruch, und darum war die zweite Erklärung falsch. (Oben II.) Das μη ον, das bei einem falschen Urtheile vorkommt, ist nicht dem Realen (ον) entgegengesezt, sondern nur von demselben verschieden, und es wird in demselben von einem Objekte nicht etwas ausgesagt, das gar keine Realität hat, oder sich gar nicht denken läßt, sondern etwas Denkbares (ον), das dem Objekte aber nicht zukommt, von demselben getrennt wird, und in Ansehung dessen das Objekt als etwas Anderes (μη ον) gedacht werden muß [99]). Drittens das Wesen der Wahrheit und Falschheit beruhet auf der Vereinbarkeit oder Nicht-Vereinbarkeit eines Prädicats mit einem Subjekte. Dadurch werden die übrigen oben angeführten Erklärungen berichtiget und ergänzt. So läßt es sich denken, daß wir zwei Vorstellungen im Bewußtsein haben, die wir mit einander verbinden, ohne daß sie einander zukommen, weil wir das Verhältniß beider zu einander nicht untersucht haben.

Es fragt sich hier, woraus und wornach soll Wahrheit beurtheilet werden? Da es eine gedoppelte Erkenntniß giebt, eine empirische und reine, so muß diese Frage so beantwortet werden. Der Stoff der empirischen Erkenntniß wird aus Wahrnehmungen oder aus Erfahrung, der Stoff der reinen aber aus den Ideen oder aus dem Vernunftvermögen genommen. Die Wahrheit der Vorstellungen, welche sich auf Gegenstände der Sinnlichkeit, d. h. Erscheinungen beziehen

99) Sophista S. 282. ὁπόταν το μη ον λεγωμεν, ου ναντιον τι λεγομεν τε ὀντος, αλλ' ἑτερον μονον.

hen, wird also aus der Erfahrung (εμπειρια), die Wahrheit derjenigenhingegen, die sich auf reine, übersinnliche Objekte der Vernunft beziehen, aus der Vernunft beurtheilet. Beides geschiehet aber durch Begriffe und Urtheile (λογοι); diese sind also in der alten philosophischen Sprache das Criterium, wodurch geurtheilet wird " b). Was also mit einem aus der Erfahrung abgeleiteten Begriffe von einem Objekte und dessen Merkmalen übereinstimmet, ist wahr, was demselben widerstreitet, ist falsch; und was einem Vernunftbegriffe von einem Dinge an sich gemäß ist, ist wahr, was demselben widerstreitet, ist falsch. — Es ist daher dem Geist der Platonischen Philosophie entgegen, wenn einige Geschichtschreiber der Philosophie behaupten, Plato habe der Erfahrung alle Wahrheit abgesprochen, und die Sinne durchaus für trüglich gehalten. Das lezte behauptet er zwar an mehrern Orten, aber da sezt er die sinnliche Erkenntniß der vernünftigen entgegen, und erklärt die erste im Gegensatz mit der lezten für falsch, welches aber nichts anders ist, als durch die Anschauung erkennen wir kein Ding an sich. Uebrigens macht Plato auch einen Unterschied zwischen Anschauungen und Empfindungen, und der Bearbeitung (Verbindung) derselben durch den Verstand, worunter er eigentlich Erfahrung muß verstanden haben (wiewohl das Wort εμπειρια auch noch in einem andern Sinne vorkommt für das Verfahren ohne feste, bestimmte Grundsätze. Gorgias S. 35, 37, 41, 117.) Nur Erfahrung in diesem Sinne war eine Quelle der Wahrheit, nemlich für die Wahrheit der Erschei-

99 b) Republica IX. S. 261. τινι χρη κρινεσθαι τα μελλοντα καλως κριθησεσθαι; αρ' ουκ εμπειριᾳ τε και φρονησει και λογῳ; η τουτων εχον αν τις βελτιον κριτηριον; S. 262. δια λογων που εφαμεν δειν κρινεσθαι — λογοι δε τουτο μαλιστα οργανον. Conferatur Albini Isagoge in Platonis Dogmata Cap. IV.

scheinungen [99] c). Dieses Räsonnement wird auch auserdem durch seine Ideenlehre, und den öftern Gebrauch der Induktion, wo er aus besondern Erfahrungssätzen Grundsätze abziehet, bestätiget.

Bei abstrakten Begriffen ist Irrthum nicht so leicht möglich, wenn man sie nur deutlich entwickelt hat. Kontradiktorisch entgegengesezte verbindet kein Mensch, wenn sie auch nicht entwickelt sind, weil der Widerspruch offenbar ist. Daß das Schöne nicht häßlich, das Häßliche nicht schön, daß Gerechtigkeit nicht Ungerechtigkeit und Ungerechtigkeit nicht Gerechtigkeit ist, leuchtet sogleich ein, auch wenn man von den Merkmalen dieser Begriffe keine deutliche Vorstellung hat. Denn Schönheit sei was sie wolle, so kann sie nicht das Gegentheil sein [100]). Wo aber die Uebereinstimmung und Nichtübereinstimmung nicht unmittelbar eingesehen werden kann, da ist Wahrheit und Falschheit nicht anders zu beurtheilen, als durch Entwickelung der Merkmale der Begriffe, weil man sonst leicht Merkmale, die einem Begriffe nicht zukommen, verbinden, oder wesentliche von ihm trennen kann. Beispiele davon kommen in vielen Dialogen vor.

Die Undeutlichkeit und Unbestimmtheit der Gattungsbegriffe muß nothwendig viele falsche Urtheile bei Beurtheilung der concreten Dinge zur Folge haben. Wenn der Gattungsbegriff nicht deutlich ist, so kann man nicht wissen, ob ein Gegenstand unter denselben gehört oder nicht; und die Urtheilskraft ist also in Gefahr, falsch zu subsumiren. Wenn z. B. die Menschen nicht wissen, was

99 c) Theaetet. S. 143. ἐν μὲν ἀρα τοις παθημασιν ὐκ ἐνι ἐπιστημη, ἐν δε τῳ περι ἐκεινων συλλογισμῳ. ὐσιας γαρ καὶ ἀληθειας ἐνταυθα μεν, ὡς ἐοικε, δυνατον ἁψασθαι, ἐκει δε ἀδυνατον.

100) Theaetet. S. 151, 152.

was Sittlichkeit und Gerechtigkeit an sich ist, so können sie auch nicht beurtheilen, was in einem einzelnen Falle sittlich und gerecht ist. Urtheilen sie aber dennoch, so sind sie in Gefahr, auf mannichfaltige Weise zu irren [1]). Ein merkwürdiges Beispiel kommt in dem Eutyphro vor, wo dieser nach unrichtigen Religionsbegriffen es für eine religiöse Handlung hielt, seinen Vater gerichtlich anzuklagen, daß er einen Tagelöhner, der einen Mitarbeiter in der Trunkenheit ermordet hatte, in ein Gefängniß that, und aus Vernachlässigung sterben ließ.

Aus dem Begriff des Plato folget, daß, da Unwahrheit in einem Urtheile bestehet, das dem Verstande angehöret, die Sinne insofern davon ausgeschlossen sind, als sie nicht urtheilen. Unterdessen schließet sie doch Plato auch nicht ganz von Verursachung und Veranlassung des Irrthums aus. Dieser Einfluß ist anders auf die empirische, anders auf die reine Erkenntniß.

In Ansehung der ersten kann Irrthum *entstehen*, wenn die Sinne nicht gehörig beschaffen sind, daß sie dem Verstande einen fehlerhaften Stoff liefern. Oder wenn der Gegenstand in zu großer Entfernung von dem vorstellenden Subjekt ist. Jemand siehet z. B. in einer Entfernung unter einem Baume Etwas, ohne unterscheiden zu können, was es ist. Er wagt es unterdessen doch, darüber zu urtheilen, und sagt, es ist ein Mensch. Wenn er näher kommt, so findet es sich, daß es kein Mensch, sondern eine Statue war; es war also ein falsches Urtheil [2]). Plato hat in diesem Falle die Entstehungsart dieses falschen Urtheils richtig angegeben, und den Antheil der Sinnlichkeit und des Verstandes gehörig unterschieden, welches er aber nicht allezeit thut.

Auch durch die Media entstehen Irrthümer. Ein und der nemliche Gegenstand erscheint in verschiedener Ent-

1) de Republica V. S. 64.
2) Philebus S. 264, 265.

Entfernung bald größer, bald kleiner. Ein Tisch giebt, je nachdem wir ihn von dieser oder jener Seite ansehen, eine andere Ansicht. Auch in dem Wasser wird der Anblick eines Gegenstandes wegen Brechung der Strahlen verändert. Das Verwahrungsmittel gegen diesen Schein ist der Verstand vermittelst des Messens, Zählens, Wägens u. s. w. der Gegenstände [3]).

Die Sinnlichkeit kann Irrthum veranlassen für die reine Erkenntniß, indem die Klarheit und Lebhaftigkeit der sinnlichen Vorstellungen die Täuschung veranlaßt, daß die Gegenstände, wie wir sie anschauen, auch wirklich die Dinge an sich sind Dieser Irrthum wird vermieden, wenn wir bemerken, daß wir durch die Sinnlichkeit die Dinge nur anschauen, wie sie uns erscheinen (φαινομενα), und daß wir, wie sie an sich sind, nur durch die Vernunft denken können [4]). Die Sinnlichkeit hindert außerdem noch oft das Bestreben nach Erkenntniß, wenn sie durch ihre Stärke die Menschen zur Begehrung des Angenehmen, des Sinnengenusses reizet. Bey jeder Erkenntniß der Wahrheit muß das Denkvermögen wirksam sein; dieß ist aber nur unter der Bedingung möglich, wenn zwischen diesem und der Sinnlichkeit ein proportionirtes Verhältniß statt findet, so daß keins weder zu stark noch zu schwach ist [5]).

3) Republ. X. S. 288. 289. 298. 299. Protagoras S. 181. Timaeus S. 336.

4) Phaedo S. 147. 148. 180. 181. Republica X. S. 288. 289. κλινη, εαν τε εκ πλαγιᾳ αυτην θεᾳ, εαν τε κατα αντικρυ, η ὁπηωσν, μη τι διαφερει αυτη ἑαυτης· ου διαφερει μεν ωδεν, φαινεται δε κλλοια και τ᾽αλλα ὡσαυτως;

5) Phaedo S. 189. Timaeus S. 331. 332.

Von der Sprache.

Wir verbinden mit der Logik die Untersuchung über die Sprache, die Plato zuerst aus einem philosophischen Gesichtspunkte anstellte, nicht als wenn sie eigentlich in den Umfang der reinen Logik gehörte, wiewohl sie in den meisten Lehrbüchern der Logik eine Stelle gefunden hat, sondern als Anhang, der zur Logik gehört, weil darinn von der Bezeichnung der Gedanken mit Worten, und von der Wahrheit der Sprachzeichen die Rede ist. Vor dem Plato fingen die Sophisten an, Untersuchungen über die Sprache anzustellen, und unter ihnen machte sich Prodicus vorzüglich dadurch berühmt. Er ertheilte darin Unterricht für den Preis von einer bis zu funfzig Drachmen [6]). Allein seine Untersuchungen scheinen mehr grammatikalischen als philosophischen Inhalts gewesen zu sein, und, wie man aus einigen Stellen des Plato schließen kann, die Bestimmung der Bedeutung vorzüglich ähnlicher und verwandter Worte zum Zweck gehabt zu haben [7]). Hingegen wird dem Plato von alten Schriftstellern fast einstimmig die Ehre gelassen, daß er der erste war, der die Sprache mit philosophischem Geiste zu untersuchen anfieng, wenn sie gleich den Endzweck und den Wert dieser Forschungen nicht aus dem richtigsten Gesichtspunkte beurtheilten [8]). Der Hauptgegenstand, auf welchen Plato

6) Cratylus S. 231.

7) Charmides S. 128. Laches S. 200. Aus diesen Stellen muß vielleicht das erklärt werden, was Plato an einem andern Orte vom Prodicus sagt: Euthydemus S. 17. πρωτον γαρ, ὡς φησι Προδικος, περι ονοματων ορθοτητος μαθειν δει.

8) Diogenes Laertius III, 25. Dionysius Halicarnass. περι συνθεσεως ονοματων c. 16. Aber beide setzen, wie es scheint, das Hauptverdienst des Kratylus in der etymologischen Untersuchung der Worte; und Menage in seinen Anmerkungen zum Diogenes S. 129 sagt: Platonis in Cratylo sunt fere omnia pseudetyma, pace tanti viri liceat dixisse. Allein Plato war weit entfernt, seine

Plato seine Aufmerksamkeit richtete, ist die Frage, ob die Bezeichnung der Dinge durch Worte willkührlich oder natürlich ist; und sie macht den Inhalt des Dialogs Kratylus aus. Ehe wir aber die Erörterung dieser Frage vor uns nehmen, müssen wir noch einige Begriffe voraus schicken.

Die Sprache (λογος) ist die Verbindung der Worte (Nenn- und Zeitwörter) zur Bezeichnung und Darstellung der Gedanken oder Urtheile [9]). So wie durch Urtheile die Bestimmung eines Subjekts durch ein Prädicat, d. h. der Zusammenhang der Dinge gedacht wird; so bezeichnet die Rede oder Sprache diesen Zusammenhang. In dieser Rücksicht kann die Sprache, so wie das Urtheil, wahr oder falsch sein; und sie wird nach eben den Regeln beurtheilet, als die logische Wahrheit überhaupt.

Die Sprache bestehet aus Worten, die Worte aus Sylben, und die Sylben aus den einfachen Lauten oder Elementen (στοιχειον) [10]). Die Hauptarten derselben sind Nenn- und Zeitwörter (ονοματα, ρηματα). Durch die erstern werden Subjekte, vor sich bestehende Dinge; durch die lezten, Wirkungen, und was nicht ohne Subjekte gedacht werden kann, bezeichnet. Die Worte sind entweder von andern abgeleitet (τα υστερα), oder nicht; die lezten heißen Stammwörter (τα πρωτα) [11]).

seine Ableitungen von Stammwörtern für gründlich zu halten, daß er sie vielmehr als Spielerei betrachtet, wodurch er die Sophisten, die auf solchen Wortkram sehr stolz thaten, lächerlich macht. Ich will jezt nur auf einige Stellen verweisen, woraus diese Absicht ziemlich deutlich hervor leuchtet. S. 256. 261. 276. 279. 280. Es ist außerdem auch gar nicht erweislich, daß diese Etymologien von ihm herrühren; vielmehr giebt er S. 291 deutlich genug zu verstehen, daß sie andern, wahrscheinlich dem Eutyphro und Prodicus angehörten.

9) Sophista S 296. 293—295. Definit. S. 296.

10) Cratylus S. 234. Theaetet. S. 178. 179.

11) Sophista S. 292. Definitiones S. 296. Ονομα, διακτος ασυνθετος ἑρμηνευτικη του τε κατα της ουσιας κατηγορη-

Die Worte haben den Zweck, Objekte zu bezeichnen, von einander zu unterscheiden, und dadurch die Menschen mit ihnen bekannt zu machen. Das, was durch die Worte bezeichnet wird, das Objekt, ist der Inhalt (λογος), der sich auf einen Begriff muß zurückführen lassen. Wenn ein Wort keinen Inhalt hat, so ist es kein Wort, sondern nur ein bloßer Laut oder Schall [12]). Jedes Wort beziehet sich daher, so wie jeder Begriff, und jedes Urtheil auf ein Objekt, welches dadurch bezeichnet wird [13]). Diese Beziehung kann auf gedoppelte Art gedacht werden. Die Worte beziehen sich nemlich auf die Dinge, die sie bezeichnen, entweder blos als Zeichen, oder als Bild und Kopie. In dem ersten Falle findet nicht nothwendig eine Aehnlichkeit zwischen dem Zeichen und Bezeichneten statt, die Worte sind willkührlich (θεσει, συνθηκη, ὁμολογια). Durch Verabredung und Einverständniß gelten sie als Zeichen von dem Etwas, womit sie selbst keine Aehnlichkeit haben. Dieß war Hermogenes Behauptung.

In dem zweiten Falle sind die Worte den bezeichneten Dingen ähnlich; die Merkmale, welche das Wesen des Bezeichneten ausmachen, sind in das Wort gelegt; sie sind also durch das Wesen der Dinge bestimmt, nicht willkührlich, sondern natürlich (φυσει). Dieses behauptete Kratylus. Die Wahrheit oder Richtigkeit (ορθοτης) eines Wortes bestehet darin, wenn es dasjenige wirklich bezeichnet, was es bezeichnen soll. Der Grund der Wahrheit ist also nach der ersten Behaup-

tung

ρημενυ και παντος τυ μη καθ' ἑαυτο λεγομενυ. Ονομα ist hier offenbar ein Fehler; es muß ρημα heißen, oder es ist eine Lücke im Text.

12) Cratylus S. 239. S. 322. διδασκαλικης αρα ἑνεκα τα ονοματα λεγεται. Sophista S. 256. καταγελαστον αποδεχεσθαι τυ λεγοντος ὡς εστιν ονομα τι, (και) λογον υκ αν εχοι. Epistol. VII. S. 131.

13) Cratylus S 325.

tung, Verabredung und Einverständniß; nach der zweiten, die Natur [14]). Diese Behauptungen werden von dem Plato in dem Kratylus untersucht, und es wird sich an dem Ende derselben zeigen, daß er weder die eine noch die andere ohne Einschränkung billigte.

I. Wenn man eine durchgängige Willkührlichkeit der Worte annimmt, so muß man auch behaupten, daß es gleichviel ist, wie man eine Sache benennet. Man kann also das, was man in der Sprache des Publikums Mensch nennet, für seinen Gebrauch Pferd, und ein Pferd Mensch nennen. Denn jede Sache hat alsdann diejenige Benennung, die einer ihr geben will. Allein diese Behauptung kann nicht wahr sein, weil dadurch alle Wahrheit der Sprache aufgehoben wird. Es kann nicht geläugnet werden, daß ein Satz falsch oder wahr sein muß, je nachdem er sich über die Dinge ausdrückt, so wie sie sind oder nicht sind. Wenn aber die Sätze wahr oder falsch sind, so müssen es auch die einzelnen Worte sein [15]).

II. Wenn die Bedeutung der Worte durchgängig willkührlich sein soll, so müßte es auch das Wesen der Dinge sein, so etwa wie Protagoras behauptet, daß jedes Ding nur das ist, was es erscheint, da es für mich ein ganz anderes Wesen haben kann, als für einen andern, oder, wie Euthydem meinte, jedem Dinge kämen alle mögliche, gedenkbare Prädicate in einer und derselben Zeit zu. Wenn es so wäre, so stünde es in eines jeden Willkühr, mit welchem Worte er jede Sache be-

14) Cratylus S. 230—232.
15 Cratylus S. 233. 234.

zeichnen wollte. Allein diese Behauptungen sind falsch [16]).

III. Es folgt also daraus, daß jedes Ding ein bestimmtes Wesen hat, welches sich nicht nach der subjektiven Vorstellung dieses oder jenes verändert. Die Dinge richten sich also nicht nach der Vorstellung von ihnen, sondern vielmehr die Vorstellungen müssen sich nach den Dingen richten, wenn sie wahr sein sollen. So wie die vor sich bestehenden Dinge durch ihr Wesen, unabhängig bestimmt sind, so sind es auch die Wirkungen und Handlungen. Sie geschehen nicht nach unsern Vorstellungen, sondern nach ihrer Natur. Wir können z. B. nicht jede beliebige Sache mit jedem beliebigen Werkzeuge zerschneiden, sondern nur diejenige, nach deren Natur es möglich ist, und mit dem Werkzeuge, welches diese Wirkung hervorbringen kann. Nun ist aber das Reden, Nennen, ein Objekt bezeichnen, auch eine Handlung, die also auch ihr objektives Wesen haben muß, wodurch das Mittel bestimmt wird, das wir dazu wählen müssen. Es ist also nicht ganz willkührlich, was, wie und durch welches Zeichen wir etwas benennen wollen [17]).

IV. Jedes Wort ist zu betrachten als ein Werkzeug, als ein Mittel zu etwas. Der Zweck ist die Benennung der Dinge und die Unterscheidung des Wesens derselben. Wenn man annimmt, daß die Worte nur willkührlich sind, und durch ihre Festsetzung und Anordnung gelten, so muß sich doch der Gesetzgeber oder Urheber der Worte nach der Natur desjenigen richten, was er in Worten ausdrücken will, so wie der Verfertiger jedes Instruments

16) Ebendas. S. 234—236.
17) Ebendas. S. 236—238.

ments die Beschaffenheit des Objekts und der Wirkung vor Augen haben muß, wenn es brauchbar und tauglich sein soll. Es ist also nothwendig, daß derjenige, der ein Wort macht, das Wesen (d. h. den Begriff, ἰδεα) des Objekts in das Wort und dessen Bestandtheile legen muß, obgleich es nicht nothwendig ist, daß er zu Bezeichnung einer und derselben Sache einerlei Wortlaute nehmen muß. Zu einerlei Zweck können verschiedene Mittel dienen, so wie ein Schmid einerlei Instrument aus verschiedenem Eisen machen kann. Die Wortbilder können also einerlei Sache in verschiedenen Sprachen auf verschiedene Weise ausdrücken [18]).

Nun fragt es sich, wer soll die Worte in Ansehung ihrer Tauglichkeit, ihrer Zwecke beurtheilen. Bei andern Werkzeugen thut das nicht der Verfertiger, sondern der Künstler, der sie braucht. So ist es auch bei den Worten. Der Beurtheiler derselben ist der Denker, der Gebrauch von ihnen macht.

Es erhellet hieraus, daß es nicht die Sache jedes Menschen ist, Worte zu bilden, und daß sie nicht willkührlich sind, sondern daß man bei ihrer Bildung auf das Wesen eines Dinges sehen muß, welches eigentlich die durch die Natur bestimmte Benennung des Dinges ist, deren Nachbildung die Worte sind [19]).

Plato betrachtet also die Worte aus dem logischen Gesichtspunkt; aber man muß wohl bemerken, was er

18) Cratylus S. 239—243. ἀρ' ὃν καὶ τὸ ἑκάστῳ φύσει πεφυκος ονομάτον νομοθετην εκεινον εις τὰς φθογγὰς καὶ τὰς συλλαβας δει επισαςθαι τιθεναι.

19) Ebendas. S. 243,244. καὶ κινδυνεύει ὁ παντα δημιυργον ονομάτων ειναι αλλα μονον εκεινον τον αποβλεποντα εις το τῇ φύσει ονομα ον ἑκάστῳ, καὶ δυναμενον αυτὸ το γε εἰδος τιθεναι εις τε τα γραμματα καὶ τὰς συλλαβας.

für einen Begriff mit einem Worte verband. Er verstand, wie aus den zulezt angezogenen Stellen erhellet, nicht das Wort als bloßes Zeichen, sondern zugleich mit das Bezeichnete, den Begriff des Objekts. Wir werden weiter unten darthun, daß er die Worte als bloße Zeichen betrachtet, und getrennt von dem Bezeichneten selbst für willkührlich hielt. Er streitet also nicht dagegen, sondern gegen die Behauptung, daß nicht allein die Worte als Zeichen, sondern auch die Merkmale, unter welchen man ein Objekt sich vorstellet, willkührlich sind. Insofern nun die Zeichen der Gedanken durch die Merkmale eines Objekts bestimmt werden, und sich nach diesen richten müssen, insofern ist sein Räsonnement wahr.

Dieß ist auch Alles, was er gegen des Hermogenes Behauptung durchzusetzen sucht. Da aber dieser nun weiter gehet, und verlangt, daß er seine Behauptung durch Thatsachen beweisen, oder von seinem Grundsatz Anwendung auf die griechische Sprache machen soll, so läßt Plato den Sokrates den Versuch machen, ob sich nicht von der Benennung der Helden, Götter, Elemente, Tugenden, Vermögen des vorstellenden Subjekts u. s. w. objektive Gründe angeben lassen. Die ganze Untersuchung bestehet in lauter Ableitungen der Wörter aus Stammwörtern, die größtentheils weithergeholt, gezwungen sind, und mehr ein Spiel des Witzes als eine Beschäftigung des Verstandes scheinen. Bei dieser Ausführung liegt das Heraclitische System von einer durchgängigen Veränderlichkeit der Dinge zum Grunde [20]).

Da er nun zulezt auf gewisse Stammworte kommt, aus denen alle übrige abgeleitet werden, so wirft er die Frage auf, worin die (objektive) Wahrheit der Stammworte bestehe. Die Wahrheit der Worte bestehet überhaupt darin, daß sie das Ding nach seinem Wesen bezeich-

20) Cratylus S. 244—308.

zeichnen. Die abgeleiteten thun das durch die Stammworte, von denen sie abgeleitet sind. Aber wie läßt sich die objektive Wahrheit der ersten nicht abgeleiteten denken? Die Frage wird so beantwortet. Wenn wir keine Sprache hätten, und doch einem andern Objekte darstellen wollten, so würden wir es wie die Stummen machen, und Hände, Kopf und die übrigen Theile des Körpers zur Bezeichnung der Dinge brauchen. Wenn wir aber Sprachorgane und Sprachfähigkeit voraussetzen, und annehmen, daß die Bezeichnung der Dinge durch die Sprache geschehen soll, so müssen wir sagen, ein Wort sei die Bezeichnung eines Dinges durch die Stimme, insofern sie eine Sache nachahmet [21]). Allein auf diese Weise würde man sich nicht richtig ausgedrückt haben. Denn es würde folgen, daß das Nachmachen des Tons und der Stimme des Schafes oder des Hahnes so viel wäre, als diese Thiere nennen, oder sie durch die Sprache bezeichnen, welches doch falsch ist. Das Wort muß Nachahmung des Objekts sein, aber nicht jede Nachahmung ist ein Wort. Wenn die bildenden Künste die Gestalt und Farbe, welche einem Dinge eigen sind, oder die Musik ihren Ton darstellet, so ist es Nachahmung; aber daraus entstehet noch kein Wort. Soll es dieses werden, so muß das Eigenthümliche jeder Sache (das Wesen) durch die Sylben und Buchstaben eines Wortes ausgedrückt werden. In dieser Rücksicht giebt es selbst von dem Laut, Tone, Stimme, Farbe, Gestalt, Worte, weil alle diese Dinge auch ihr bestimmtes Wesen haben [22]).

Um

21) Cratylus S. 311. ονομ' αρ' εστιν, ως εοικε, μιμημα φωνης εκεινυ, ὁ μιμειται και ονομαζει ὁ μιμυμενος τη φωνη ὁ αν μιμηται.

22) Ebend. S. 312. ειτις αυτο τυτο μιμειςθαι δυναιτο εκαστα την υσιαν γραμμασι τε και συλλαβαις αρ' υκ αν δηλοι εκαστον ὁ εστιν;

Um nun auf diesem Wege die objektive Wahrheit der Stammwörter begreiflich zu machen, muß man die Worte in ihre Bestandtheile, in Sylben, und diese in die einzelnen Laute auflösen, und ihren wesentlichen Charakter zur Bezeichnung von Etwas (δυναμις) festsetzen [23]). Plato macht einen Versuch, diese Idee auszuführen. Er nimmt an, das R sei zur Bezeichnung jeder Bewegung tauglich; das Jota drücke das Feine und Kleine aus; das L das Sanfte und Gelinde; das A diene zum Zeichen des Großen; das η zum Zeichen des Langen u. s. w. [24]). Dieser Gedanke von dem Fundament der Sprache war für den Plato keine ausgemachte Wahrheit. Er legt in der Folge selbst das Bekenntniß ab, daß er von alle dem, was er gesagt habe, nichts als erwiesen behaupten wolle [25]). Alles, was er von der Bedeutung der einfachen Laute sagt, ist nur problematisch, und beziehet sich auf die Hypothese, daß die Worte, als Zeichen betrachtet, durch die Natur der Dinge bestimmt sind, welche aber Plato in ihrem ganzen Umfange nicht gelten lassen konnte, indem sie allenfalls nur auf Gegenstände der äußern Anschauung paßt. Sie scheint, sagt er selbst, ungereimt und abentheuerlich zu sein, ob sie gleich nothwendig ist, um von der Wahrheit der Stammwörter (unter der Voraussetzung nehmlich, daß diese, so wie die abgeleiteten, objektive Wahrheit haben) Rechenschaft zu geben [26]). Nothwendig ist sie, weil der Grund der abgeleiteten Worte nur in den Stammworten zu suchen ist, und wenn man von diesen nichts weiß, von den abgeleiteten noch weniger etwas wissen kann. Wenn man

also

23) Ebendas. S. 313.
24) Ebendas. S. 317—319.
25) Ebendas. S. 321.
26) Cratylus S. 315. γελοια μεν οιμαι φανεισθαι, γραμμασι και συλλαβαις τα πραγματα μεμιμημενα καταδηλα γιγνομενα· ὁμως δε αναγκη· η γαρ εχομεν τουτω βελτιον εις ὁ,τι επαγεγκαμεν περι αληθειας των πρωτων ονοματων.

also von den Stammworten Grund angeben will, so kann man ihn nur in der Uebereinstimmung der Bestandtheile derselben mit den Dingen, die sie bezeichnen, setzen. Der Nothwendigkeit, Grund von den Stammwörtern zu geben, dadurch ausweichen zu wollen, daß man sagt, sie sind von den Göttern erfunden, und müssen daher wahr sein; oder sie rühren von den Barbaren her, und sind wegen ihres Alterthums unerforschlich, sind leere Ausflüchte, und deswegen unstatthaft, weil dadurch die Möglichkeit, die Wahrheit der abgeleiteten auf Gründe zu stützen, aufgehoben wird [27]). Plato fodert also von dem Vertheidiger dieser Erklärungsart, daß er auch Gründe von den Stammwörtern vorlegen soll, und da nur dieses auf eine einzige Weise möglich, die Aufstellung der Gründe in concreto und die Ableitung aus diesen aber wenig befriedigend ist, so können wir sicher daraus schließen, daß sie Plato nicht für die seinige anerkannt wissen wollte. Dieses Resultat wird noch einleuchtender werden, wenn wir vorher seine Gründe gegen die andere Behauptung vernommen haben.

Plato hatte den Sokrates die Parthie des Kratylus gegen den Hermogenes nehmen, und ihn behaupten lassen, daß die Worte nicht willkührlich, sondern durch die Natur der bezeichneten Gegenstände bestimmt sind. Nachdem er den Versuch gemacht hatte, in einigen Beispielen die abgeleiteten und Stamm-Worte auf objektive Gründe zurückzuführen, so wendet er sich zu dem Kratylus, mit dem er bis hieher gemeinschaftliche Sache gemacht hatte, und äußert Zweifel und Unruhe über seine behaupteten Sätze. Nichts ist so gefährlich, sagt er, als von sich selbst getäuscht zu werden. Um uns gegen diese Gefahr, die desto größer ist, weil das, was uns täuscht, von uns selbst unzertrennlich ist, zu sichern, müssen

27) Cratylus S. 316.

müssen wir unsere Prämissen einer öftern Prüfung unterwerfen, und, wie der Dichter sagt, vorwärts und hinterwärts sehen, d. h. die Gründe und Folgen untersuchen [28]). Dieses Geständniß würde Plato nicht gethan haben, wenn er von den im Vorhergehenden aufgestellten Sätzen über die Sprache völlig überzeugt gewesen wäre, oder nicht die Gränze überschritten hätte, welche er für die Sprachforschung festgesezt hatte. Jezt stellt er eine kritische Untersuchung über die Behauptung des Kratylus an, worin zugleich eine Revision seiner vorhergehenden Behauptungen vorkommt.

I. Es wird eingestanden, daß die Worte keinen andern Zweck haben, als der Belehrung (διδασκαλια), das ist, Objekte zu bezeichnen; es wird eingestanden, daß es eine Kunst ist, Worte zu bilden. Jezt entsteht die Frage, ob es mit dieser Kunst eben so beschaffen ist, als mit andern, daß es gute und schlechte Künstler giebt, daß also einige ihrer Produkte gut, andere schlecht sind. Kratylus entscheidet diese Frage verneinend, wie er auch thun mußte, wenn er seinem Grundsatze, daß alle Worte durch die Natur bestimmet sind, so daß alle Beimischung von Willkührlichen ausgeschlossen ist, getreu bleiben wollte. Damit hängt nun eine andere Behauptung nothwendig zusammen, daß es keine Falschheit noch Irrthum weder in dem Denken noch in dem Reden gebe. Hierauf wird geantwortet: die Worte beziehen sich auf etwas, auf ihren Gegenstand. Aber beide sind verschieden, so wie das Gemälde etwas anders ist, als das Objekt, dessen Nachahmung es ist. Nun ist es aber gar wohl möglich, daß, wie bei Gemälden jemand die Kopie nicht auf das Original beziehet, und

28) Cratylus S. 322.

und' z. B. meinet, das Gemälde eines Mannes sei von einem Weibe und umgekehrt, so auch ein Wort auf einen Gegenstand bezogen wird, den es nicht bezeichnen sollte. In diesem Fall ist die Beziehung falsch; und da dieses mit den zwei Arten von Wörtern, den Nenn- und Zeitwörtern, woraus die Sprache bestehet, geschehen kann, so ist die Möglichkeit einer falschen Rede bewiesen [29]).

Aus der Vergleichung der Worte mit Gemälden entdeckt sich noch eine andere Art von Möglichkeit einer Verfälschung der Sprache. Ein Gemälde kann treffend oder nicht treffend sein. Im ersten Falle stellt es gerade die Gestalt und die Farbenmischung wieder dar, welche dem Gegenstande zukommt; in dem zweiten hat das Gemälde entweder einen Mangel oder Ueberfluß daran. Das lezte Gemälde ist noch immer ein Gemälde, wenn es gleich nicht treffend ist. So kann es auch mit den Worten sein. Wer ein Wort bildet, kann das Wesen, und gleichsam die Charakterzüge eines Dinges vollständig ausdrücken; dann ist es ein treffendes Wort, und er ein geschickter Künstler. Aber es ist auch möglich, daß er das Wesen nicht treffend ausdrücket, und daß entweder fremde Züge hinzukommen, oder wesentliche ausgelassen werden. Es bleibt dabei immer ein Wort, aber es ist keine getreue Kopie mehr [30]).

Es läßt sich hier der Einwurf machen, daß, sobald etwas zu dem Worte hinzukommt oder weggelassen wird, es aufhöret, dasselbe Wort zu sein; es wird ein anderes Wort, das sich also auf einen andern Gegenstand bezie-

het.

29) Cratylus S. 322—327.

30) Ebend. S. 327. 328. ὁ διὰ τῶν συλλαβῶν τε καὶ γραμμάτων τὴν οὐσίαν τῶν πραγμάτων ἀπομιμούμενος, ἆρα ὃ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἂν μὲν πάντα ἀποδῷ τὰ προσήκοντα, καλὴ ἡ εἰκὼν ἔσται; ἐὰν δὲ σμικρὰ ἐλλείπῃ ἢ προστιθῇ ἐνίοτε, εἰκὼς μὲν γενήσεται, καλὴ δὲ οὔ.

het. Allein dieser Einwurf paßt nur allein auf Zahlen (Größen). Durch Hinzusetzung oder Wegnahme entstehet also sogleich eine andere Zahl. Wo es aber auf Qualität, Beschaffenheiten ankommt, verhält sich die Sache anders. Im Gegentheil darf die Kopie, das Bild, von etwas nicht einmal alle Eigenthümlichkeiten in sich fassen, welche das Original ausmachen; weil das sonst keine Kopie, sondern das Original selbst sein würde, wobei alle Unterscheidung aufhören müßte. Wenn also der Name vom Kratylus alles enthielte, was das Wesen des Kratylus ausmacht, so wäre es kein Name mehr, sondern ein zweiter Kratylus. Hieraus folgt also, daß die Worte nicht alles das enthalten dürfen, was in dem Objekte ist; daß sie bald weniger bald mehr von den dem Objekte zukommenden Merkmalen (προσηκοντα) in sich fassen; daß sie in diesem Verhältnisse besser oder schlechter sind; daß ein Wort noch immer das Objekt bezeichnet, so lange nur der unbestimmteste Begriff desselben in ihm anzutreffen ist (ἑως αν τυπος ενῃ τῳ πραγματος). Es erhellet aber auch daraus, daß man ein anderes Princip für die Wahrheit der Bezeichnung durch Worte suchen muß [31]).

II. Plato zeiget nun, daß man nach diesen Grundsätzen zulezt selbst auf die Behauptung des Hermogenes geführt werde, der lezte Grund von der Bedeutung der Worte sei Convenienz, weil man die Uebereinstimmung der Elemente in den Stammwörtern mit der Natur der Dinge in concreto nicht zeigen kann. Wenn man z. B. annimmt, das ϱ bedeute Bewegung und Härte, das λ aber das Sanfte und Weiche, so kommen beide in dem Worte σκληροτης vor, wofür die Eretrienser σκληρο-της sagen, wovon man keinen Grund angeben kann,

31) Cratylus S. 329—333.

kann, außer daß man etwa sagte, das A sei ein falscher Zusatz in dem Worte. Allein auch dieses zugegeben, so verstehen wir doch eben so gut, was das Wort bedeutet, als wenn es diesen Zusatz nicht hätte, so wie wir die Eretrienser verstehen, wenn sie σκληροτης für σκληροτης sagen. Allein geschieht das nicht aus Gewohnheit? Gewohnheit und Convenienz sind dem Begriffe nach nicht verschieden. Man will damit nichts anders sagen, als daß ein anderer die nemliche Vorstellung habe, welche ich mit dem Ausdruck eines Wortes verbinde. Dann ist das Wort eine Bekanntmachung des Objekts, eine Belehrung und Bezeichnung, die Elemente des Worts mögen der bezeichneten Sache ähnlich oder unähnlich sein. Die Wahrheit der Worte bestehet nach dieser Vorstellungsart nur darin, daß mit ihnen als bloßen Zeichen eine gewisse Bedeutung allgemein verknüpft wird; und der Grund von dieser allgemeinen Bedeutung (d. i. Wahrheit) ist Convenienz oder Uebereinkunft, die Bedeutung anzuerkennen, aber nicht Uebereinstimmung mit der Sache, die bezeichnet werden soll [32]).

Das Resultat dieser Prüfung ist also dieses. Man muß nothwendig der Gewohnheit oder Convenienz einen Ein-

32) Cratylus S. 333—335. εθος δε λεγων, οιει τι διαφορον λεγειν συνθηκης; η αλλο τι λεγεις το εθος, η ὁ, τι εγω ὁταν τυτο φθεγγωμαι, διανοωμαι εκεινο, συ δε γινωσκεις, ὁτι εκεινο διανοωμαι — ει δε τυτο ὑτως εχει, τι αλλο η αυτος σαυτω συνεθυ; και σοι γιγνεται ἡ ορθοτης τυ ονοματος συνθηκη, επειδη γε δηλοι και τα ὁμοια και τα ανομοια γραμματα, εθυς τε και συνθηκης τυχοντα. Ich bemerke hier noch, daß in den darauf folgenden Worten, wo es heißt: ει δ' ὁτι μαλιστα μη εστι το εθος συνθηκη, der Text verdorben ist; man muß für μη δη lesen, oder die Negation ganz wegstreichen.

Einfluß auf die Bildung und die Bedeutung der Worte einräumen. Es ist unmöglich, alles, was man denkt, mit Worten auszudrücken, welche dem Gegenstande entsprechen. Wo sollten z. B. alle Worte herkommen, um alle Zahlengrößen auszudrücken? So annehmlich auch die Behauptung ist, daß alle Worte mit der Natur übereinstimmen, so ist doch das Verfahren mißlich, wenn man mit aller Gewalt diese Aehnlichkeit erzwingen will; und man muß zulezt doch zu dem subjektiven Grunde der Convenienz seine Zuflucht nehmen [33]).

III. Das nemliche Resultat versucht nun Plato auf einem andern Wege darzuthun, indem er von dem Zweck der Sprache ausgehet. Von beiden Parthien wird so viel eingestanden, daß die Worte bestimmt sind, uns zu belehren (διδασκειν). Dieses wird aber von der einen Parthie anders erkläret, als von der andern. Kratylus verstehet das in dem Sinne, daß, wer die Worte weiß und kennet, auch die dadurch bezeichneten Dinge weiß, daß die Erfindung eines Worts auch die Erfindung der Sache sei; und daß es keine andere Methode gebe, etwas zu untersuchen, zu lehren, zu lernen [34]).

Dagegen erhebt Plato folgende Einwürfe. Erstlich, wenn dieß die einzige Methode zu denken und untersuchen wäre, so wäre jeder Mensch der größten Gefahr, irre geführt zu werden, blos gestellt. Denn wenn die Sprachbilder die Worte nach der irrigen Vorstellung, welche

33) Cratylus S. 336. εμοι μεν ων και αυτω αρεσκει μεν, κατα το δυνατον ομοια ειναι τα ονοματα τοις πραγμασι· αλλα μη ως αληθως, τε τω Ερμογενει, γλισχρα η η ολκη αυτη της ομοιοτητος, αναγκαιον δε η και τω φορτικη τουτω προσχρησθαι, τη συνθηκη.

34) Ebendas. S. 337. διδασκειν εμοι γε δοκει, και τουτο παντ απλουν ειναι, ως αν τα ονοματα επισηται, επισεσθαι και τα πραγματα.

welche sie von den Dingen hatten, bildeten, so müssen sie uns nothwendig zu dem nemlichen Irrthum verleiten. Man könnte zwar darauf antworten, der erste Gesetzgeber der Sprache habe sich nicht geirrt, und der gültigste Beweis davon sei dieß, daß die ganze Sprache mit sich selbst harmonisch übereinstimme. Allein damit ist nichts gesagt. Denn sein Hauptgedanke konnte sich über alles erstrecken; er konnte das Ganze der Sprache demselben anpassen, ungeachtet der erste Gesichtspunkt falsch war. Ein System kann ohne Widerspruch consequent, und doch dabei falsch sein, wenn das Fundament nicht wahr ist. Der Grundirrthum kann auch auf eine so unmerkliche Art mit allen Worten verwebt sein, daß er nicht leicht zu entdecken ist. Doch wir können nicht einmal einräumen, daß die Sprache so harmonisch ist, als wir angenommen haben. Es scheint ein Widerstreit unter den Worten zu sein, indem einige auf Veränderlichkeit, andere auf Beharrlichkeit der Dinge hinweisen [35]). Oben hatte er die etymologische Ableitung einiger Worte nach dem Heraclitischen System gegeben; hier leitet er sie auf eine andere Art ab, welche auf ein dem Heraclitischen entgegengesetztes System führet. Plato hielt zwar keine von denselben für gegründet, aber doch konnte er sie als Hypothesen gebrauchen, um mit dem einen dogmatischen System das andere zu bestreiten; und er konnte das um so mehr, da die Gründe für und gegen die eine und andere dieser Erklärungsarten völlig gleich sind. Es kann also keine angenommen, und keine verworfen werden [36]).

Wenn wir annehmen, daß es Gesetzgeber der Sprache gegeben hat, welche die Worte bildeten, so kann man die Frage aufwerfen: Hatten sie eine Erkenntniß von den Dingen, welche sie in der Sprache bezeichneten, oder nicht? Nach dem System des Kratylus muß man das Erste annehmen.

35) Cratylus S. 337—339.
36) Ebendas. S. 339. 340. 343.

Da aber nach eben demselben die Dinge auf eine einzige Art, nemlich durch die Worte, erkannt werden, so konnten sie die Dinge vor Erfindung der Worte auf keine Weise erkennen. Es bleibt noch der einzige Ausweg, daß man sagt, ein höheres Wesen, ein Dämon oder eine Gottheit, habe die Worte festgesezt. Dagegen streitet aber der Widerstreit, der in der Sprache angetroffen wird [37]).

Es ist also nothwendig, nicht die Worte selbst, sondern etwas Anders zum Kriterium über die Wahrheit der Worte, und zur Entscheidung des Widerstreits in denselben zu machen; und das muß Etwas sein, das ohne Worte erkannt werden kann, das Wesen der Dinge, welches durch die Vernunft aus bloßen Begriffen erkennbar ist. Gesezt auch, es gäbe noch eine Erkenntnißart, nemlich durch Worte, so würde doch jene immer einen großen Vorzug vor dieser behaupten, insofern die Worte, wie man vorausseżt, doch nichts anders sind als die Kopien der Dinge, deren Uebereinstimmung man erst dann beurtheilen kann, wenn man die Dinge erkannt hat [38]).

Dieß sind die vorzüglichsten Gedanken des Plato über die Sprache. Seine vorzüglichste Absicht scheint die gewesen zu sein, den Sophisten entgegen zu arbeiten, die die Philosophie zu einem bloßen Wortkram herabsezten, und ihre spitzfündigen Ableitungen und Erklärungen der Worte für wirkliche Erkenntniß der Dinge ausgaben. Diese Absicht erreichte er dadurch, daß er die beiden vorzüglichsten Hypothesen über die Wahrheit der Worte einander entgegensezte, und zeigte, daß keine vollkommen befriedigend sei. Die Hauptfrage war: sind die Worte willkührliche oder natürliche Zeichen? Eine Parthie erklärte sich für die erste, und eine andere für die zweite

37) Cratylus S. 343.
38) Ebendas. S. 344.

zweite Behauptung. Plato nahm die Parthie der lezten gegen die erste, und der ersten gegen die zweite.

Wenn man nun aber fragt, für welches Resultat sich Plato erklärt habe, so wird sich das leicht finden lassen, wenn man auf folgende Punkte Rücksicht nimmt. Daß die Worte als bloße Zeichen nicht durch die Natur bestimmt, oder doch zum Theil willkührlich sind, behauptet Plato selbst. Das Wort Gerade und Krumm hat keine nothwendige Beziehung mit der dadurch bezeichneten Eigenschaft. Man könnte daher das, was wir unter Gerade verstehen, mit eben der Befugniß durch das Wort krumm ausdrücken, und umgekehrt [39]). Wenn das seine Richtigkeit hat, so kann er die Behauptung des Hermogenes nicht geradezu und ohne Einschränkung bestreiten, sondern nur insofern dieser den Satz: die Worte sind willkührlich, in einem zu großen Umfang nahm, und ihn auch zugleich von dem Inhalte der Worte, den durch sie bezeichneten Objekten, verstand. Hermogenes behauptete eben das, was Protagoras sagte, nur mit andern Worten. Dagegen richtet Plato nun hauptsächlich seine Einwürfe. Der Versuch, eine objektive Uebereinstimmung mit den Objekten aufzusuchen, ist eine Abschweifung, und mehr ein Spiel des Witzes, wodurch er den Dogmatismus der Sophisten lächerlich zu machen sucht. Dieß wird aus den Ausdrücken: er sei von Eutyphrons Weisheit begeistert; Eutyphrons Weisheit sei in ihn übergegangen; er sei über seine überschwänglichen Einsichten erstaunt, u. s. w. einleuchtend [40]). Diesem zu Folge wird man das Resultat aufstellen müssen: Plato behauptet die Willkührlichkeit der Worte als bloßer Zeichen der Vorstellungen; aber er läugnet, daß der Inhalt der

39) Epistola VII. S. 133. ονομα τε αυτων φαμεν ηδεν ηδενι βεβαιον ειναι. κωλυει δ'ηδεν, τα νυν στρογγυλα καλουμενα, ευθεα κεκλησθαι.

40) Cratylus S. 256. 261. 283.

Worte willkührlich sei. Der Inhalt ist der Begriff von dem Objekt, welches durch das Wort bezeichnet wird. Nun ist es aber nicht gleichviel, wie und was für einen Begriff man sich von einem Objekte machen will, sondern er ist durch die Natur des Objekts bestimmt, und muß sich nach derselben richten. Die Sprache ist also mehr ein Inbegriff von Zeichen unserer Begriffe von den Objekten, als von den Objekten selbst. Die Beschaffenheit des Zeichens sollte zwar durch den Inhalt, oder den Begriff bestimmt werden; allein weil das gar nicht oder doch nicht durchgängig möglich ist, so bleibt hier der Willkühr vieles überlassen. Insofern hat die Bedeutung eines Wortes nur subjektive Gültigkeit, welche aber an die Stelle der objektiven tritt, wenn andere eben diese Bedeutung anerkennen, es sei aus Gewohnheit oder Einverständniß. Unterdessen giebt es doch auch gewisse Gesetze für die Sprache, so viel Einfluß auch die Willkühr dabei hat. So ist es ein Gesetz, daß die Benennung einer Gattung für alle Individuen derselben gelten muß, so lange sie den Charakter der Gattung an sich tragen. Wir belegen z. B. alle Jungen der Pferde mit demselben Nahmen, wenn sie wie Pferde gestaltet sind; sonst bekommen sie die Benennung von der Gattung, mit der sie Aehnlichkeit haben [41]). Aber dieses ist mehr ein logisches Gesetz für die Sprache, welches den Inhalt der Worte betrifft.

Plato betrachtete also die Sprache vorzüglich aus dem logischen Gesichtspunkt, und beachtete mehr die Beziehung der Worte als Zeichen auf das Objekt (das Formale), als die Bedeutung des Zeichens als Zeichens (das Materiale). Dieses war nach den rohen Versuchen der erste, der mit philosophischem Geiste angestellt wurde. Plato umfaßte dabei fast alle möglichen Seiten und Gesichtspunkte, welche für die philosophische Sprachlehre

41) Cratylus S. 249—251.

re gehören, und veranlaßte dadurch unstreitig die Aufmerksamkeit mehrerer Denker, daß sie über diesen Gegenstand weiter nachdachten. Es war aber dabei unvermeidlich, daß er nicht alles genau entwickeln, bestimmen und entörtern, nicht alles aus richtigen Gründen herleiten konnte, und daß seine Philosophie der Sprache, gegen das System, wozu so viele Denker nach ihm Beiträge lieferten, gehalten, nichts, als ein bloßer Entwurf ist.

In der Untersuchung über die Wahrheit der Sprache berühret auch Plato einigemal die Frage über den Ursprung derselben. Er denkt sich die Sprache als das Werk einer Intelligenz, eines Verstandes (διανοια). Diese Behauptung ist aber zu einseitig, wovon der Grund in dem logischen Gesichtspunkt lieget, aus welchem er die Sprache nur als Bezeichnung des Gedachten betrachtete, ohne daran zu denken, daß es auch Worte für Empfindungen und Gefühle giebt. Aber vorausgesezt, daß die Sprache die Wirkung einer Denkkraft ist, so fragt es sich weiter, ob die göttliche Denkkraft oder die menschliche die Ursache derselben sei. Ob er gleich diese Fragen nicht ausführlich untersuchte, so kann man doch leicht einsehen, für welche Antwort er sich würde erkläret haben. Die Ableitung der Sprache von einer Gottheit kommt ihm vor wie die Maschinerie in den dramatischen Werken, wo eine Gottheit erscheint, wenn der Knoten der Verwickelung nicht anders gelößt werden kann. Also dachte er sehr vernünftig, die Vernunft müsse, weil sie diese Frage sich vorlege, auch darüber entscheiden, sie müsse den Ursprung der Sprache erklären, aber aus Gründen, die für sie begreiflich sind [42]).

Plato kannte den großen Einfluß der Sprache auf alle philosophischen Untersuchungen. Aber wir finden nicht, daß er einen Versuch gemacht habe, die Regeln

42) Cratylus S. 296. 316. 343.

des Denkens auf die Sprache anzuwenden, und daraus besondere Regeln herzuleiten, um das Streben nach Erkenntniß und Wahrheit zu befördern, und Irrthum zu vermeiden. Es kommen nur einige Bemerkungen dieser Art vor. So wie jedes Wort eine Bedeutung, einen Inhalt haben muß, wenn es nicht ein bloßer Schall sein soll, so bezeichnet jedes Wort auch nur einen Gegenstand. Es giebt also keine Synonyme. So lange man also eine und die nemliche Sache mit mehrern Worten ausdrücket, so kann man sicher schließen, daß der eigentliche Begriff derselben noch nicht gefunden ist [43]). Es ist also gleich nothwendig, die Begriffe zu erörtern, als die Bedeutung der Worte zu bestimmen, und Worte von einander zu unterscheiden, die einander ähnlich sind. Die Strenge und Genauigkeit im Denken wird dadurch befördert. Dieß ist eine unerlaßliche Pflicht in wissenschaftlichen Untersuchungen, so sehr es auch anderswo gegen den guten Geschmack ist, und Pedanterei verräth, wenn man die Worte nach der größten Strenge nimmt [44]).

Von der Sophistik.

Der Philosoph macht sich dieses Nahmens durch reines Streben nach Wahrheit würdig; er entfernt von seinen Untersuchungen über das objektive Wesen der Dinge allen Einfluß der Leidenschaften. Den Sophisten ist es mehr um Ansehen, Ruhm, Ehre und Vortheile, als Wahrheit zu thun. Sie suchen mehr zu blenden als zu belehren, mehr zu überreden als zu überzeugen. Bei ihren Untersuchungen bemühen sie sich nicht, den Begriff des Objekts zu erörtern, und die Merkmale, die ihm als solchem Objekte zukommen, zu bestimmen, sondern sie wol-

43) Sophista S. 256.

44) Theaetet. S. 139. το δε ευχερες των ονοματων τε και ρηματων, και μη δι' ακριβειας εξεταζομενον, τα μεν πολλα γε αγεννες, αλλα μαλλον το τουτου εναντιον ανελευθερον· εστι δε ότε αναγκαιον.

wollen nur den Schein haben, als wenn sie die Einsicht von allen Dingen hätten. Sie glauben im Stande zu sein, alles zu behaupten, und alles zu widerlegen. Dieses ist wider die Regeln des Denkens; gleichwohl könnten sie andern kein solches Blendwerk vormachen, wenn sie ihren Behauptungen nicht den Schein der Gründlichkeit zu geben wüßten, welches wiederum nicht ohne logische Kunstgriffe geschehen kann. Sie müssen also eine Logik haben, aber nur des Scheins, welche eine Ausartung der wahren Logik ist. Aristoteles erwarb sich zuerst dieses Verdienst, diese Logik des Scheins, vorzüglich in den falschen Schlüssen, in ihrer Blöße darzustellen. Plato begnügte sich damit, einige Quellen von den sophistischen Schlüssen aufzudecken.

Die Hauptquelle der sophistischen Behauptungen ist der Mangel an bestimmten Begriffen von Wahrheit und Falschheit, welcher sich auf die unrichtige Vorstellung von bejahenden und verneinenden Urtheilen, und der logischen Realität und Negation ((ον, μη ον) gründet. Parmenides behauptete, das Nichts (μη ον) sei ein Unding, weil er es nicht in dem logischen, sondern objektiven Sinne nahm, da er unstreitig Recht hatte, weil das, was gar keine Realität hat, sich durch kein Prädicat denken läßt. Es giebt aber auch eine logische Negation, da man Etwas aus der objektiven Einheit eines Dinges ausschließet, in Ansehung dessen dieses Ding also Nichts ist (μη ον). Diese logische Negation ist das Fundament der falschen Urtheile, nicht die reale. Die Sophisten aber betrachteten die lezte als den Grund der Falschheit. Da diese nun in der That nicht gedenkbar ist, so läugneten sie alle Falschheit. Es war ihnen unmöglich, unrichtig zu denken, weil man, ohne Etwas zu denken, gar nicht denken kann, und also das Nichtwürkliche (μη ον) ganz und gar nichts ist [45]).

45) Sophista S. 240—286. 289. 297. Euthydem. S. 30—36. Cratylus S. 236.

Indem also die Sophisten behaupten, daß es keine Unwahrheit giebt, daß, was man sich auch immer vorstelle oder denke, es immer Etwas ist: so gehen zwei sophistische Formeln hervor, worauf ihr ganzes Blendwerk beruhet: Jeder Mensch stellt sich die Dinge vor, wie sie ihm sind; und wie er sich die Dinge vorstellet, so sind sie. Dieß war die Sophistik des Protagoras. Alle Vorstellungen und Begriffe lassen sich mit einander vereinigen; denn es giebt kein falsches Urtheil, und daher kommen jedem Dinge alle möglichen Prädicate zu, oder Alles ist alles. Dieses behauptete Euthydem [46]). Beide Formeln streiten wider den ersten Grundsatz der Logik, den Satz des Widerspruchs [47]).

Der Hauptfehler, welchen die Sophisten in ihrem Räsonnement begehen, bestehet darin, daß sie unterlassen, den Begriff von dem Objekte, das sie beschäftiget, genau und vollständig zu bestimmen, und ihn von andern zu unterscheiden. Daher springen sie von einem Gattungsbegriff gleich auf die Individuen, und von diesen auf den Gattungsbegriff über, ohne die Merkmale anzugeben, die allen gemeinschaftlich oder einem besonders zukommen. Daher wird es ihnen so leicht, alles zu behaupten, und alles zu bestreiten [48]). Oder mit andern Worten: sie vernachlässigen den Gattungsbegriff und die Unterscheidungsmerkmale der Gattungen durch Definitionen und Eintheilungen zu bestimmen. Aus diesem doppelten Fehler leitet auch Aristoteles alle sophistische Trugschlüsse ab.

46) Cratylus S. 236. πασι παντα ὁμοιως ειναι ἁμα και ἀει.
47) Theaetet. S. 89. 90. Sophista S. 272.
48) Philebus S. 220. οἱ δε νυν των ανθρωπων σοφοι ἑν μεν, ὁπως αν τυχωσι, και πολλω θαττον και βραχυτερον ποιησι τω δεοντος, μετα δε το ἑν, απειρα ευθυς· τα δε μεσα αυτους εκφευγει· οἱς διακεχωρισαι τω, τε διαλεκτικως παλιν και ἐριστικως ἡμας ποιεισθαι προς αλληλους τους λογους. Politicus S. 62. 63.

System
der
Platonischen Philosophie.

Zweiter Theil.
Speculative Philosophie.

System
der
Platonischen Philosophie.

Zweiter Theil.
Theoretische Philosophie.

Der Zweck von allen Zurüstungen, welche die Logik anstellt, ist in der Platonischen Philosophie kein anderer, als die Erkenntniß der Dinge an sich aus Principien; daher sie auch Plato mit demselben Namen Dialektik nennet [1]). Dialektik ist das Organon der Wissenschaft der Dinge an sich, und die Wissenschaft selbst. Aristoteles gab ihr den Nahmen Metaphysik, unter welchem wir sie auch behandeln wollen, weil sie, was die Gegenstände, die Form und das Ziel anlangt, im Wesentlichen mit der Metaphysik übereinstimmt, wie sie vor der Kritik des Vernunftvermögens sein konnte.

Von dieser Wissenschaft kommen verschiedene Erklärungen vor, die dem Wesentlichen nach nicht verschieden sind. Sie heißt die Wissenschaft der Dinge, in so fern sie es sind, d. h. der Dinge an sich, oder der Ideen [2]). Sie ist zweitens die Wissenschaft von dem Zusammenhange

1) de republ. VII. S. 165. 163.
2) de republ. VII. S. 165. αυτη γε ἑκαστη περι, ὁ ἐστιν ἑκαστον, και αλλη τις επιχειρει μεθοδος ὁδῳ περι παντος λαμβανειν. Sophista S. 275. ὁ φιλοσοφος τη της ουτος αει δια λογισμων προσκειμενος ἰδεᾳ.

hange der Dinge an sich, oder die Bestimmung [illegible] Prädicate, die mit dem Begriff eines Dinges verbunden werden, und des Umfangs, in welchem sie mit den Dingen, die unter einem Gattungsbegriffe stehen, in Verbindung stehen können [3]). Sie ist drittens die Wissenschaft der Bedingungen aller Dinge, und der Bedingung die nichts weiter voraussezt, durch Begriffe, unabhängig von Erfahrungsbegriffen [4]). Wenn man dieses zusammenfaßt, so kann man sagen, die Metaphysik ist die Wissenschaft von Ideen als Bedingungen aller Dinge, und ihrem Zusammenhange unter einander. Die Griechischen Philosophen nennten die Wissenschaft von den ersten Gründen aller Dinge Weisheit (σοφια). Unter diesem Namen kommt sie auch bei dem Plato vor, wiewohl nicht so oft als επιστημη und διαλεκτικη [5]).

Diese Wissenschaft wird blos durch Begriffe zu Stande gebracht, und zwar reine, mit Ausschließung alles dessen, was die Erfahrung lehret. Es ist also eine reine Wissenschaft a priori [6]). Doch darf man dieses nicht in dem strengsten Sinne nehmen, weil Plato die reinen Begriffe von den empirischen nicht nach einem sichern Kriterium zu unterscheiden wußte. Unter reinen Begrif-

3) Sophista S. 274. 275.

4) de republ. VI. S. 122. το δ' αυ ετερου το επ' αρχην αυποθετον εξ υποθεσεως ιεναι, και ανευ των περι εκεινο εικοτων, αυτοις ειδεσι δι' αυτων την μεθοδον ποιουμενη. S. 124. Republ. VII. S. 163.

5) Aristoteles Metaphysicor. I, 1. σοφια περι τα πρωτα αιτια και τας αρχας. Ethicor. Nicomach. VI, 7. Epinomis S. 238. 273. 274. Definitiones S. 295. σοφια, επιστημη ανυποθετος· επιστημη των αει οντων· επιστημη θεωρητικη της των οντων αιτιας.

6) de republ. VI. S. 122. 124. λογος αιρηται παντασπασι μηδενι προσχρωμενος, αλλ' ειδεσιν αυτοις δι' αυτων εις αυτα και τελευτα εις ειδη. Philebus S. 305. 306.

Begriffen (εἰδη, ἰδεαι) verstehet er nur, wie wir oben bemerkt haben, die Begriffe von Gattungen und Arten.

Das lezte Ziel, worauf es diese Wissenschaft angelegt hat, ist das Absolute, oder dasjenige zu erkennen, in welchem die obersten Bedingungen aller übrigen Dinge angetroffen werden [7]). Die absoluten Bedingungen sind entweder nur comparativ oder schlechthin die ersten Bedingungen. Von jener Art sind z. B. alle Ideen, die für die unter ihnen stehenden Dinge Principe sind, obgleich über sie noch ein höheres Princip ist; von dieser Art ist nur allein die erste unbedingte Ursache aller Dinge. Das ist der Punkt, wohin die Vernunft kommen muß, wenn sie Einheit und Harmonie in die ganze Summe ihrer Erkenntniß bringen, wenn sie völlige Befriedigung für sich finden soll. Die Theologie ist also das lezte Ziel aller speculativischen Untersuchungen [8]). Dieses erheischet das speculative Interesse der Vernunft, mit welchem sich das Bedürfniß der praktischen verbindet, indem sie nur in Harmonie mit der speculativen ein System zu Stande bringen kann, welches der Natur und der Freiheit angemessen ist. Die Probleme von Dasein Gottes, Unsterblichkeit und Freiheit der Seele waren eigentlich durch die praktische Vernunft aufgegeben, wie man auch bei allen speculativischen Untersuchungen des Plato über diese Fragen wahrnehmen kann; allein weil das Vermögen der speculativen Vernunft noch nicht kritisch untersucht war, so war es unvermeidlich, daß diese die Auflösung versuchen mußte.

Die

7) de republ. VI. S. 124. τω νοητω, ὃ αὐτος ὁ λογος ἅπτεται, τῃ τω διαλεγεσθαι δυναμει τας ὑποθεσεις ποιουμενος ουκ αρχας, αλλα τῳ οντι ὑποθεσεις, οἱον επιβασεις τε και ὁρμας· ἱνα μεχρι τω ανυποθετου επι την τω παντος αρχην ἰων. — VII. S. 165.

8) de republ. VII. S. 163. 132. 133. ἐν τῃ γνωσῃ τελευταιαν ἡ τω αγαθου ἰδεα.

so müssen wir doch eine andere Anordnung für die Darstellung seiner Metaphysik wählen. Wir werden sie in zwei Theilen vortragen; in dem ersten die allgemeine, und in dem zweiten die besondere oder angewandte Metaphysik. Der erste Theil zerfällt in zwei Abschnitte. Der erste enthält die Entwickelung einiger metaphysischen Begriffe. Der zweite ein Fragment der Platonischen Metaphysik, oder Philosopheme über das Eins und Viele. Der zweite enthält die Anwendung der metaphysischen Begriffe auf besondere Arten von Dingen oder Objekten. Erster Abschnitt. Prädicate der Dinge an sich. Zweiter Abschnitt. Prädicate der Erscheinungen. Dritter Abschnitt. Somatologie. Vierter Abschnitt. Psychologie. Fünfter Abschnitt. Kosmologie. Sechster Abschnitt. Theologie. Siebenter Abschnitt. Teleologie, oder von den lezten Zwecken der Dinge.

Wir können zwar diese Ordnung als ächt platonisch nicht verbürgen; allein sie hat den Vortheil, daß sich die einzelnen zerstreueten Sätze auf diese Art am zweckmäßigsten zusammen stellen lassen. Wenn nur sonst die Darstellung der metaphysischen Lehrsätze treu ist, so kann man wohl, wie mich dünkt, gegen den Zweifel, ob sie auch in der von dem Plato gewählten Ordnung vorgetragen sind, gleichgültig sein.

Der

Der Metaphysik

Erster Theil.

Erster Abschnitt.

Entwickelung einiger metaphysischen Begriffe und Grundsätze.

Da die Metaphysik die Wissenschaft der Dinge ist, so wird die Entwickelung des Begriffs eines Dinges (ov) nicht mit Unrecht an der Spitze stehen. Weil aber dieser Begriff sehr vieldeutig ist, so wollen wir erst die vorzüglichen Bedeutungen des Wortes ov aufzählen.

Das Wort ov bedeutet a) überhaupt das Objekt einer Vorstellung, das was vorgestellt und gedacht wird. In dem Sinne heißt es: keine Vorstellung ist ohne Objekt [1]). Daher b) ist es soviel als wahr, das was in einer Vorstellung Beziehung auf ein Objekt hat, und demselben entspricht [2]). c) Ein Objekt, das in seinen Prädicaten unveränderlich ist. Ein Objekt, das und insoferne es als bloses Objekt gedacht wird, nach den Prädicaten, die demselben in allen Lagen und Verhältnissen zukommen, oder das in der Idee gedachte Objekt. Daher bedeutet es auch soviel als das Wesen eines Dinges [3]). d) Ein Objekt, das in seinen Prädicaten wechselt; ein Objekt, inwiefern es nicht blos gedacht, sondern

1) Phaedo S. 179. Sophista S. 243. Theaetet. S. 148. 149.

2) Sophista S. 295. Theaetet. S. 171.

3) Timaeus S. 301. τι το ον μεν αει, γενεσιν δε ουκ εχον, και τι το γιγνομενον μεν ον δε ουδεποτε. Timaeus S. 348.

de

dern auch angeschaut und also mit Merkmalen vorgestellt wird, die nicht nothwendig zum Wesen des Objekts gehören, und daher veränderlich sind [4]). e) Das Positive im Gegensatz des Negativen, oder der Inbegriff des Realen, welches den Begriff eines Objekts ausmacht [5]). f) Das Subjekt im Gegensatz seines Prädicats (παθος) [6]). g) Das Beharrliche im Gegensatz der wechselnden Bestimmungen [7]). h) Das was objektive Realität außer der Vorstellung hat, etwas Existirendes, und was mit dem Existirenden im Zusammenhange stehet, z. B. Wirkungen, Handlungen [8]). Das ον ist also überhaupt ein Ding, Objekt, welches nach den vier Klassen der Kategorien bestimmt gedacht wird.

Das Gegentheil von ον ist das μη ον. Dieses kommt in einer gedoppelten Bedeutung vor, inwiefern es als dem ον kontradiktorisch entgegengesezt, oder nur als etwas von dem ον Verschiedenes gedacht wird. In der ersten Bedeutung ist es ein Unding, das sich nicht denken läßt. Denn jedes Objekt ist ein Inbegriff von Merkmalen, durch welche er vorgestellt wird. Diese müssen bei dem Unding gänzlich weggelassen werden. Es kann mit demselben

de republ. V. S. 59. 60. sq. Laches V. S. 188. παλιν αν πειρω ειπειν ανδριαν πρωτον, τι ον εν πασι τουτοις τουτον εστι.

4) Phaedo S. 179. 180. Sophista S. 266. τη φιλοσοφια αναγκη — ὁσα ακινητα και κεκινημενα το ον τε και το παν, ξυναμφοτερα λεγειν.

5) Sophista S. 281. 295.

6) Eutyphro S. 24. κινδυνευεις, ερωτωμενος το ὁσιον, ὁ, τι ποτε εστι, την μεν ουσιαν μοι αυτου ου βουλεσθαι δηλωσαι. παθος δε τι περι αυτου λεγειν, ὁ, τι πεπονθε τουτο το ὁσιον, φιλεισθαι ὑπο παντων των θεων· ὁ, τι δε ον, ουπω ειπες.

7) Timaeus S. 343.

8) Sophista S. 206. παν ὁπερ αν μη προτερον τις ων, ὑστερον εις ουσιαν αγοι, τον μεν αγοντα ποιειν, το δε αγομενον πειεισθαι φαμεν.

selben nicht ein einiges positives Prädicat verbunden werden. Es kann also durch keine andere als negative Prädicate vorgestellt werden, es bleibt in Gedanken Nichts übrig. Was sich nicht denken läßt, das existirt auch nicht [9]).

In der zweiten Bedeutung ist das μη ον nicht dem ον kontradiktorisch entgegengesezt, sondern nur etwas von demselben Verschiedenes, und bedeutet nur ein Ding, das in Rücksicht auf ein anderes nicht das nemliche ist. Dieser Begriff bedarf noch einer Erklärung, welche durch eine nähere Erklärung des ον erst eingeleitet werden muß.

Unter einem Dinge verstehen wir den Inbegriff von Merkmalen, die ihm zukommen, und durch welche wir es vorstellen. Bei einem Menschen stellen wir uns Farbe, Gestalt, Größe, Tugenden und Laster vor; Merkmale, die wir in seine objektive Einheit zusammen fassen. In dieser Rücksicht ist jedes Ding Eins und Vieles. Vieles, in Rücksicht auf die Merkmale, die wir zusammen fassen, wenn wir ein Objekt denken; Eins, weil dieses Mannichfaltige in die Einheit eines Objekts aufgenommen wird [10]). Der Inbegriff von diesen Prädicaten macht das Wesen des Objekts aus; es sind die positiven Merkmale, in Ansehung deren das Objekt ist, das heißt bestimmt wird, wie das Subjekt in einem bejahenden Urtheile. Indem aber ein Prädicat in das Objekt aufgenommen wird, wird dadurch das Gegentheil ausgeschlossen. Ein Objekt mit bestimmten Prädicaten unterscheidet sich durch dieselbe von andern Dingen. Indem von alle dem, was es selbst nicht ist, unterschie-

9) Sophista S. 286. S. 241. των τι οντων επι το μη ον ηκ οιτεον. S. 243. τω μη οντι των οντων μηδεν προσγιγνεσθαι δυνατον.

10) Sophista S. 269. ὑτως ἑν ἑκασον ὑποθεμενοι παλιν αυτο πολλα και πολλοις ονομασι λεγομεν. Parmenides S. 76. 77. Philebus S. 215.

den wird, denken wir uns Merkmale, die von dem Objekte ausgeschlossen werden, und aussagen, was das Objekt nicht ist. Dieses sind die negativen Prädicate. Die Bewegung ist z. B. mit sich selbst verglichen, identisch (ταυτον), aber sie ist nicht die Identität selbst. In der ersten Rücksicht kommt die Identität der Bewegung zu, in der andern wird sie von ihr ausgeschlossen; wir bestimmen in dem ersten Falle die Bewegung positiv, im zweiten negativ [11]). Ein negatives Merkmal in Rücksicht auf das Objekt, von dem es ausgeschlossen wird, ist μη ον, und es heißt so viel, als es ist nicht dasselbe Objekt, es gehöret nicht mit in den Inbegriff seiner Merkmale. An sich aber hat das negative Merkmal so gut Realität, als ein positives Merkmal; denn wenn es nicht etwas Reales wäre, so könnte man nichts von demselben prädiciren. Nur das Reale kann mit dem Realen vereiniget oder von demselben ausgeschlossen werden. Dieses μη ον stehet unter dem Gattungsbegriff des Verschiedenen (ετερον, θατερον), oder unter dem Grundsatz: alles was von einem Objekte verschieden ist, wird, insofern es verschieden ist, von demselben ausgeschlossen [12]).

Hieraus entspringt der Grundsatz: Jedes Ding enthält eine Vielheit von positiven und eine Unendlichkeit von negativen Prädicaten, oder wie es Plato ausdrückt: Jedes Ding ist Vieles, und ist unendlich

11) Sophista S. 276. S. 280. η γαρ οταν ειπωμεν αυτην (κινησιν) ταυτον και μη ταυτον, ομοιως ειρηκαμεν· αλλ' οτε-ταν μεν ταυτον, δια την μεθεξιν ταυτου προς αυτην, ουτω λεγομεν· οταν δε μη ταυτον, δια την κοινωνιαν αυ θατερου, δι' ην αποχωριζομενη ταυτου, γεγονεν ου εκεινο, αλλ' ετερον· ωστε ορθως αυ λεγεται παλιν η ταυτον.

12) Sophista S. 282. και το ον αρ' ημιν, οσαπερ εστι τα αλλα, κατα τοσαυτα ουκ εστιν. εκεινα γαρ ουκ ον, εν μεν αυτο εστιν, απειρανται δε του αριθμου τ'αλλα ουκ εστιν αυ, S. 283 — 286.

lich Vieles nicht [13]). Der Grund, warum den positiven Prädicaten Vielheit, den negativen Unendlichkeit beigelegt wird, bestehet darin. Die Prädicate, unter welchen ein Ding gedacht wird, lassen sich bestimmen. Da aber die negativen auf einer Vergleichung mit andern Dingen, welche jenes Ding nicht sind, beruhen, so kann man nicht sagen, wo diese Vergleichung aufhören müsse.

Das Wort ὄντα (so wie überhaupt εἶναι) hat beinahe die nemliche Bedeutung als ον. Es zeigt an a) ein Objekt, etwas Reales, worauf sich eine Vorstellung beziehet; ein Ding, sowohl ein veränderliches als unveränderliches. In der lezten Bedeutung ist es so viel, als die Idee eines Dinges [14]). b) Die Realität, das Prädicat, welches jedem Objecte, jedem Dinge, insofern es ist, zukommt [15]). c) Daher bedeutet es das Wesen, oder den Inbegriff der Merkmale eines Dinges, durch welche es das Ding ist [16]). Daher auch die Existenz eines Dinges [17]).

Jedes Ding ist entweder Eins oder Zwei oder Vieles. Jedem Ding kommt eine Zahl zu [18]).

13) Sophista S. 281. περι ἑκαστον των ειδων πολυ μεν εστι το ον απειρον δε πληθει το μη ον. S. 286. ὡστε το ον αναμφιβητητως αυ μυρια επ' μυριοις ουκ εστι· και τ'αλλα δη καθ' ἑκαστον ὑτω, και ξυμπαντα πολλαχη μεν εστι, πολλαχη δ' ουκ εστι. S. 295.

14) Philebus S. 241. Phaedo S. 178. 179. Phaedrus S. 322. de republ. VI. S. 73.

15) Sophista S. 268. και απιδων αυτων (στασεως και κινησεως) προς την της ουσιας κοινωνιαν, ὑτως ειναι προσειπας αμφοτερα.

16) Cratylus S. 312.

17) Sophista S. 206.

18) Sophista S. 242. αναγκη τον τι λεγοντα, ἑν γε τι λεγειν. ἑνος γαρ δη το γε τι φησεις σημειον ειναι. το δε τινε, δυοιν· το δε τινες, πολλων. Theaetet. S. 148. 149.

Die Begriffe von Größe und Zahl sind zwar bei dem Plato reine Begriffe, und ihre Anwendung auf Objekte ist eine Bedingung, unter welcher Objekte gedacht werden. Allein wie eigentlich diese Begriffe a priori gebildet werden, und worin der Grund anzutreffen sei, daß sie sich auf Objekte beziehen, das konnte Plato nicht ergründen. So viel siehet man, daß er die Zahlenbegriffe als Funktionen des Denkens betrachtete, indem der Verstand ein Mannichfaltiges in objektive Einheit zusammenfaßt. Daß durch den Verstand Verbindung entstehet, und Einheit jeder Verbindung anhänget; daß die Einheit der Grund aller Zahlen sei, das hatte sich Plato unstreitig deutlich gedacht [19]). Aber dadurch war dieser Begriff noch nicht bis auf die lezten Merkmale zergliedert.

Der Begriff von Einheit wird von dem Plato in gedoppelter Bedeutung gebraucht, quantitative und qualitative, in der ersten zu Bestimmung der Einheit des Objekts, in der zweiten der Qualität als Einfachheit, die alle Theile ausschließet.

Jedes Ding muß als Eins und Vieles gedacht werden [20]). Wenn wir uns ein Ding vorstellen, so denken wir ein Mannichfaltiges von Merkmalen und Prädicaten, die aber zu einer Einheit verbunden sind. In Ansehung der Verbindung kommt demselben quantitative Einheit, in Ansehung des Mannichfaltigen qualitative Vielheit zu. Da dieses ein Grundgesetz für den Verstand ist, daher auch Plato zu jedem Urtheil und Begriff

19) Theaet. S. 141. wo er das Eine und jede Zahl unter die Verstandesbegriffe rechnet. S. 143. de republ. VII. S. 146. 147. Philebus S. 301. Epinomis S. 247. Timaeus S. 349. Parmenides S. 77.

20) Parmenides S. 76. ουδεν ατοπον δοκει, ει εν απαντα αποφαινει τις, τω μετεχειν του ενος, και ταυτα ταυτα, πολλα τω πληθους αυ μετεχειν. Sophista S. 269.

Begriff (λογος) Einheit und Vielheit erfordert [21]): so kann auch keine Idee anders als Einheit des Vielen (eines Stoffes) gedacht werden [22]). Jedes Ding der äußern Anschauung bestehet aus einem Stoffe, Materie, und der Form, die damit verbunden worden, und die es zu einem Dinge machte. Die Ideen sind aber reine Begriffe, und durch sie wird ein Gegenstand vorgestellt, wie er blos gedacht wird, nach welchem aber alle concrete Dinge sind geformt worden. Ohne Vielheit d. h. Stoff läßt sich aber kein Gegenstand denken. Gleichwohl muß der Stoff der Ideen verschieden sein von der Materie, die in der Außenwelt vorkommt; aber worin der Unterschied bestehe, läßt sich aus Mangel an Nachrichten nicht bestimmen.

Es ist hier noch eine Schwierigkeit übrig, die nicht leicht zu heben ist. Wenn die Idee auch einen Stoff haben muß, wie kann sie noch untheilbar sein, welches doch Plato als ein inneres Merkmal der Idee zu betrachten scheint [23])? Vielleicht läßt sich die Schwierigkeit durch folgende Bemerkungen wegräumen. 1) Die Vielheit, die bei den Ideen gedacht wird, ist nur der Stoff, an welcher die Idee, die Einheit hervor gebracht ist, oder an welcher die Einheit nur gedacht werden kann. Die Einheit ist immer das Wesentliche, und die Vielheit nur eine conditio sine qua non. 2) Wenn man dem Berichte des Aristoteles, oder wer sonst Verfasser der Abhandlung von den untheilbaren Linien ist, Glauben beimessen darf, so nahm Plato Größen an, die untheil-

 bar

21) Philebus S. 217.

22) Aristoteles Metaphysicor. I, 6. φανερον δ' εκ των ειρημενων, ὁτι δυοιν αιτιαιν εστι μονον κεχρημενος, τη τε τυ τι εστι και τη κατα την ὑλην. τα γαρ ειδη τυ τι εστιν αιτια τοις αλλοις, τοις δ' ειδεσι το ἑν. και τις ἡ ὑλη ἡ ὑποκειμενη, καθ' ἡς τα ειδη, τα μεν επι των αισθητων, το δ' ἑν, εν τοις ειδεσι λεγεται, ὁτι αὑτη δυας εστι το μεγα και το μικρον.

23) Theaetet. S. 183. 184.

bar sind, z. B. ein Ding (ov) sei eine solche untheilbare Größe [24]). Größe ist überhaupt Einheit des Vielen, des Mannichfaltigen, wie das aus dem angeführten Beispiele klar ist. Demnach würde das Viele in dem Begriff einer Idee gedacht als etwas, das sich in keine Theile weiter auflösen läßt. Da es aber dennoch widersprechend ist, daß ein Mannichfaltiges ohne Theile gedacht werden soll, so bleibt nichts übrig, als 3) anzunehmen, daß Plato das Mannichfaltige unterschieden habe, insofern es nach und neben einander ist, und das Mannichfaltige, insofern es blos gedacht wird. In dem ersten Falle bestehet die Sache aus Theilen, sie ist zusammengesezt; in dem zweiten bestehet die Sache nicht aus Theilen, aber sie kann nicht ohne ein Mannichfaltiges, das heißt, ohne einen Stoff gedacht werden. Diese Distinction kommt zwar ausdrücklich nirgends vor; aber die Eintheilung der Dinge in untheilbare und theilbare [25]), und der Gebrauch der Ausdrücke von Theilen bei Dingen, die doch nach seinem Begriff untheilbar sind, z. B. Seele, scheinen sie einigermaßen zu begründen. 4) Wenn auch die Ideen einfach sind, das heißt, aus keinen Theilen bestehen, so müssen sie doch selbst seinen Grundsätzen gemäß, erkennbar sein, das ist so viel, sie müssen sich durch einen Begriff deutlich denken lassen. In dem Begriff kommt also ein Mannichfaltiges vor, obgleich sie dadurch zu keinem Zusammengesezten werden [26]). Es läßt sich übrigens leicht erklären, warum Plato an die Auflösung dieser Schwierigkeit nicht gedacht hat, da er die Ideen als die Elemente aller Dinge und Erkenntniß betrachtete, aber nicht untersuchte, wie

sie

24) Aristoteles τοις τοιυτοις αν οἱ αμφι Ξενοκρατην και Πλατωνα αντιτεινοντες, αδιαιρετα εποιων μεγεθη, ὧν και το εν εκεινο ετιθεν, ὡστε ειναι και ἑν και αδιαιρετον.

25) Diogenes Laert. III, 107.

26) Theaetet. S. 185. 186.

sie von der Vernunft gebildet werden, sondern sie als schon gebildete Vorstellungen in dem Vernunftvermögen annahm.

Ganz (ὅλον) heißt etwas das alle Theile hat, aus denen es bestehet, wo nichts fehlt. Alle Theile zusammen genommen sind das All (παντα, παν). Das Ganze und das All sind Eins. Jede Zahl als Zahl ist ein Ganzes; denn soviel Theile zusammengenommen werden, so groß ist die Zahl [27]).

Was aus Theilen bestehet, ist zusammengesezt, und daher auch theilbar (μεριτον συνθετον). Was nicht aus Theilen bestehet, ist einfach, untheilbar, z. B. die Einheit, der Punkt, ein Laut (αμερες αξυνθετον). Das Zusammengesezte bestehet entweder aus ähnlichen Theilen, wo das Ganze von dem Theile nur durch die Quantität verschieden ist, z. B. Wasser, Gold (ὁμοιομερες), oder aus unähnlichen Theilen, wo die Theile nicht blos durch die Quantität von dem Ganzen verschieden sind, z. B. ein Haus (ανομοιομερες) [28]).

Das Zusammengesezte ist auflösbar; so wie es zusammengesezt worden, kann es auch wieder in seine Theile zerlegt werden. Und eben daher ist es auch veränderlich. Bei dem Einfachen findet das nicht statt [29]).

Das Wesen eines Dinges (ουσια) bestehet in dem Inbegriff von Merkmalen, Bestimmungen, die einem Dinge zukommen [30]). Diese Bestimmungen sind entwe-

der

27) Parmenides S. 94. το ὁλον, ὑ αν μερος μηδεν απη. Theaetet. S. 182. 183. ελεγομεν ὁτι ὑ αν μερη ᾖ, το ὁλον τε και παν, τα παντα μερη εξαι.

28) Diogenes Laert. III, 107. Phaedo S. 178.

29) Phaedo S. 178.

30) Phaedo S. 149. λεγω δε περι παντων, οἱον μεγεθος περι, ὑγιειας, ισχυος, και των αλλων ἑνι λογῳ ἁπαντων της ουσιας, ὁ τυγχανει ἑκαστον ον.

der unveränderlich oder veränderlich; jene, die dem Dinge beständig (wesentlich) zukommen; diese, die dem Dinge nicht beständig (zufällig) zukommen. Durch jene ist das Ding das Ding (ον), durch diese ist es ein Ding von dieser oder jener Beschaffenheit (ποιον). Der Inbegriff von den unveränderlichen, wesentlichen Bestimmungen, die zu dem Begriff eines Dinges als Ding gehören, ist das Wesen. Das Zufällige darf man nicht als wesentliche Bestimmung des Dings selbst betrachten, wenn man sich nicht vieler Widersprüche schuldig machen will [31]). Die Idee enthält die Gattungsmerkmale der Dinge, d. h. diejenigen Merkmale, die bei allen Dingen der Gattung nothwendig angetroffen werden, ohne welche sie nicht unter diese Gattung gehören, d. h. nicht diese Dinge sein würden. Also ist in der Idee oder in den Gattungsbegriffen das Wesen der Dinge bestimmt, oder vielmehr die Idee ist das Wesen der Dinge selbst. (Man sehe oben den ersten Abschnitt des ersten Theiles.) Der deutliche Begriff, der diese Merkmale zusammenfaßt, ist von dem Wesen selbst verschieden, aber kommt demselben am nächsten [32]). Die Idee enthält nemlich die Synthesis eines Mannichfaltigen, welches die Analysis zergliedert und in einzelne Merkmale zusammenfaßt. Der analytische Begriff (λογος), der daraus entstehet, beziehet sich auf den synthetischen; allein weil es schwer hält, den Inhalt vollkommen zu erschöpfen, so erscheint der ana-

31) Epistol. VII. S. 133. δυοιν οντοιν, τυ τε ουτος και τυ ποιυ τινος, υ το ποιον τι, το δε τι ζητησης ειδεναι της ψυχης, το μη ζητυμενον ἑκαστον των τετταρων προτεινον τη ψυχη λογω τε και κατ' εργα αισθησεσιν ευελεγκτον, το τε λεγομενον και δεικνυμενον αει παρεχομενον ἑκαστον, αποριας τε και ασαφειας εμπιπλησι πασης — παντ' ανδρα. Timaeus S. 343. ὑτω δη τυτων ηδεποτε των αυτων ἑκαστων φανταζομενων, ποιον αυτων ως ον ὁτιυν τυτο και υκ αλλο, παγιως διϊσχυριζομενος, υκ αισχυνει τις αὑτον υκ εστιν.

32) Epistola VII. S. 131. 132. Phaedo S. 226.

analytische Begriff noch immer in einem gewissen Abstande von dem synthetischen. Außerdem wird der analytische auf den synthetischen bezogen, der daher als ein Objekt vorgestellt wird, welches bei dem analytischen nicht ist.

Durch die Absonderung dessen, was an einem Dinge unveränderlich und was veränderlich ist, bereitete Plato den Begriff von Substanz vor, welchen sein Schüler Aristoteles zuerst deutlicher entwickelt hat. Aber in Concreto kommt er auch schon bei dem Plato vor, und ist schon in dem Begriffe des ov eines Dinges enthalten. Ein Ding, insofern es unveränderlich oder beharrlich ist in seinem Wesen, oder das unveränderliche Subjekt des Wesens, als Inbegriffs seiner Prädicate, ist die Substanz, ist das Ding an sich (ov). Das Ding als Substanz beharrt bei allem Wechsel seiner Bestimmungen. Es wechseln aber nur die zufälligen Bestimmungen, das heißt, solche, die nicht zum Wesen desselben gehören. Also seinem Wesen nach wechselt das Ding nicht, und insofern ist es Substanz (ov) [33]). Wenn man z. B. aus Gold alle mögliche Formen, eine nach der andern, bildete, so kann man von jeder Form z. B. Dreieck, Viereck, sagen, es ist Gold; aber nicht es ist ein Dreieck, weil diese Form gleich in eine andere übergehet. Diese Formen sind also die Accidenzen; das Beharrliche, der Stoff, ist die Substanz [34]).

Die Accidenzen sind diejenigen Bestimmungen eines Dinges, welche wechseln, das heißt, entstehen und verge-

33) Timaeus S. 343. εν ῳ δε εγγιγνομενα εκαστα αυτων φανταζεται και παλιν εκειθεν απολλυται, μονον εκεινο αν προσαγορευειν, τω τε τηδε και τω τοδε προσχρωμενους ρηματι.
Timaeus S. 348. 349.

34) Timaeus S. 344

vergehen. Daher nennt sie Plato τα γιγνομενα, γενεσις [35]). Accidens ist also ein Wechsel, eine Veränderung. Die Veränderung ist entweder Wechsel der Raumverhältnisse, Bewegung (κινησις, φορα, περιφορα), oder Wechsel der Qualität und Quantität, Veränderung im engern Sinne (κινησις, αλλοιωσις) [36]).

Das Ding, insofern es Substanz ist, verändert sich nicht; es ist beharrlich (bei dem Plato, es stehet und bleibt, ιστανοι, μενειν); insofern es nicht ohne Accidenzen ist, wird es verändert (beim Plato, es fließt, es wird beweget, κινειςθαι, ρειν); oder vielmehr die Accidenzen wechseln, verändern sich an dem beharrenden Dinge [37]). Es giebt also etwas Beharrliches. Beweis. Wenn sich alles verändert, so giebt es keine Erkenntniß. Denn wenn das Objekt in beständigem Wechsel ist, so kann man kein einziges Prädicat mit demselben verbinden; und wenn es keine unveränderlichen Prädicate hat, so ist es nicht möglich, ein Accidens mit demselben zu verbinden, in dem das Objekt nicht ist. Eben dieses Resultat findet auch in Ansehung des erkennenden Subjekts statt. Wenn der Aktus des Erkennens oder die Erkenntniß selbst beständig wechselt, so ist keine Erkenntniß möglich. Denn Vernunft läßt sich ohne etwas Absolutes und Unveränderliches und ohne unveränderliche Gesetze nicht denken.

Und

35) de Republica V. S. 29. Timaeus S. 348. Sophista S. 263. την γενεσιν αλλοτε αλλως εχειν φατε. Definit. S. 287. γενεσις κινησις εις ουσιαν. Der Charakter des Accidens ist immer Werden, niemals Sein. Timaeus S. 301. και τι το γιγνομενον μεν, ον δε ουδεποτε. Accidenzen werden auch παθηματα und παθη genennt. Phaedo S. 218. de Republica V, S. 29. Leg. X, 84.

36) Theaetet. S. 132. 133.

37) Theaetet. S. 130. 134. 187. Timaeus S. 349. το αιςθητον, γενητον, πεφορημενον αει, γιγνομενον εν τινι τοπω, και παλιν ενθεν απολλυμενον. Phaedo S. 159. 160. 232. 233. Legib. X. S. 85. ετι δε οντως ον, οταν μενη.

Und ohne Vernunft ist kein Erkennen möglich [38]). Zweitens, wenn alles einem unaufhörlichen Wechsel unterworfen ist, so ist jedes Urtheil von jedem Dinge wahr, so lassen sich jedem widersprechende Prädicate beilegen, z. B. dieß ist weiß, dieß ist schwarz, die weiße Farbe ist schwarz. Dieses widerspricht aber dem ersten Gesetz des Denkens. Man muß also annehmen, daß es beharrliche Dinge giebt, die ein unveränderliches Wesen haben, an denen aber andere nicht wesentliche Bestimmungen wechseln [39]).

Das Beharrliche ist aber nicht nur etwas Wirkliches, sondern auch die Veränderung. Denn man muß einräumen, daß die Seele eine Erkenntnißkraft hat; insofern sie nun erkennet, ist sie thätig. Das Wesen der Dinge aber wird erkannt. Es gehet also eine Veränderung vor an dem Wesen, welches doch unveränderlich ist. Plato will überhaupt nur so viel sagen, daß dem Wirken, Thätigsein, nothwendig ein Leiden entgegengesezt ist, und daß das Erkennen eine Thätigkeit der Vernunft ist, welche ohne Leiden nicht gedacht werden kann [40]).

Man kann hier die Frage aufwerfen, ob Plato die Ideen für Substanzen gehalten habe; denn er hat sich

darü-

38) Cratylus S. 345. 346. αρ' ην οιον τε προσειπειν αυτο, ει αει υπεξερχεται, πρωτον μεν, ὁτι εκεινο εστιν, επειτα, ὁτι τοιυτον; η αναγκη, ἁμα ἡμων λεγοντων, αλλο αυτο ευθυς γιγνεσθαι και υπεξιεναι, και μηκετι ὑτως εχειν; Sophista S. 266. το κατα ταυτα και ὡσαυτως και περι το αυτο, δοκει σοι χωρις στασεως γενεσθαι ποτ' αν; τι δ' ανευ τυτων νυν καθορας οντα;

39) Theaetet. S. 136. το δ' ὡς εοικεν εφανη, ει παντα κινειται, πασα αποκρισις περι ὁτυ αυτις αποκρινηται, ὁμοιως ορθη ειναι, ὑτω τ' εχειν φαναι και μη ὑτως.

40) Sophista S. 264. 265.

darüber, wie wir oben gesagt haben, nicht erklärt. Wenn er einen bestimmten Begriff von der Substanzialität gegeben hätte, so würde diese Frage keine Schwierigkeit haben. In Ermangelung dessen müssen wir die Frage so entscheiden. Wenn er die Ideen für Substanzen hielt, so verband er damit einen ganz andern Begriff, als wir darunter denken. Wegen der Unveränderlichkeit legte er ihnen Substanzialität bei, aber er verstand kein Objekt, das außer dem Vorstellungsvermögen, dem menschlichen und göttlichen, existiret. In diesem Falle müssen wir sagen, daß es körperliche und unkörperliche, oder denkbare νοητα Substanzen und von den lezten zwei Arten gebe: Substanzen die außer dem Vorstellungsvermögen existiren, und solche, die nicht außer demselben existiren. Sind aber die Ideen keine Substanzen, so giebt es nur zwei Arten, körperliche und denkbare, unkörperliche, und die Substanzen sind außer dem Vorstellungsvermögen existirende Objekte, denen der Charakter der Unveränderlichkeit und Beharrlichkeit zukommt. Dieses scheint aber mit dem Platonischen System besser übereinzustimmen. Denn die Ideen sind in metaphysischer Bedeutung, wie wir weiter unten zeigen werden, nur die Formen (παραδειγματα), nach welchen die Dinge sind gebildet worden, und sie sind ursprünglich in dem göttlichen Verstande. Sie enthalten als Formen die wesentlichen Merkmale der Dinge, und den Grund, daß ein Ding dieses und kein anderes ist; und durch sie und in ihnen wird das Ding vorgestellt, wie es an sich (d. h. hier seiner Form, seinem Gattungsbegriff nach) ist. Aber eben deswegen, weil sie die Formen sind, können sie nicht die Dinge selbst sein.

Wenn aber auch die Ideen nicht selbst Substanzen sind, so sind sie doch der Grund der Substanzialität der Dinge. Denn eine Substanz ist ein in Absicht seines Wesens unveränderliches Ding; das wird es aber nur vermöge

vermöge der Ideen [41]). In der Sinnenwelt kommt noch eine Bedingung der Substanzialität hinzu, wie wir in der Metaphysik der körperlichen Natur zeigen werden.

Das Unveränderliche ist nur ein Gegenstand der Vernunft; das Veränderliche hingegen des sinnlichen Erkenntnißvermögens. Die Substanzen werden also durch die Vernunft, die Accidenzen oder das Veränderliche an dem Beharrlichen durch das sinnliche Erkenntnißvermögen oder durch die Sinnlichkeit und den Verstand erkannt [42]).

Gesetze der Veränderung. Wenn ein Ding verändert wird, so muß es vorher nicht das gewesen sein, was es wird, sondern das Gegentheil. Wenn etwas groß wird, so muß es vorher klein gewesen sein; wenn es in Bewegung kömmt, so muß es vorher in Ruhe gewesen sein. Plato drückt dieses so aus: Aus dem Entgegengesezten wird das Entgegengesezte, welches aber nichts weiter sagen will, als ein entgegengesezter Zustand folgt auf den andern. Er erklärt es hernach selbst dahin, daß bei einem Dinge (welches also beharren muß) entgegengesezte Zustände auf einander folgen [43]). Denn wenn es nicht mehr dasselbe Ding ist, so kann man nicht sagen, daß es verändert worden; sondern es ist ganz und gar nicht mehr [44]).

Ver-

41) Aristoteles Metaphysicor. I, 6. ωτε γαρ ως ὑλην τοις αισθητοις τα ειδη και τα εν τοις ειδεσιν, ωθ' ως εντευθεν την αρχην της κινησεως γινομενην ὑπολαμβανωσιν. ακινησιας γαρ αιτιαν μαλλον και τω εν ηρεμια ειναι φασιν, αλλα το τι ην ειναι ἑκαστῳ των αλλων τα ειδη παρεχονται, τοις δ' ειδεσι το ἑν.

42) Timaeus S. 302. 348.

43) Phaedo S. 161. παντα ὑτω γιγνεται εξ εναντιων τα εναντια πραγματα. S. 160. 233. 234.

44) de Legibus X. S. 84. και μην συγκρινομενα μεν αυξανεται, διακρινομενα δε φθινει. τοτε ὁταν ἡ καθεξηκυια ἑκαστων ἑξις διαμενῃ· μη μενουσης δε αυτης, δι' αμφοτερα ἀπολλυται.

Veränderung sezt also etwas Beharrliches voraus.

Der Uebergang von dem Einen von diesen Zuständen zu dem Andern ist nun eigentlich die Veränderung (γενεσις). Dieser Wechsel geschiehet in der Zeit. Die Zeit allein macht es möglich, daß entgegengesezte Zustände ohne Widerspruch mit einem Dinge verbunden werden können. Denn in der Zeit folgen sie auf einander. Ein Widerspruch wäre es, wenn sie zu einer und der nemlichen Zeit an demselben wären, welches sich aber nicht denken läßt [45]).

Zwischen beiden entgegengesezten Zuständen ist etwas Mittleres, nemlich der Uebergang. Es läßt sich also ein doppelter Uebergang denken, von dem Einem zum Andern, und von diesem zu jenem, z. B. von Zunehmen zum Abnehmen, und von Abnehmen zum Zunehmen [46]). Man kann hier die Frage aufwerfen: Wie geschiehet dieser Uebergang, geschiehet er nach und nach, successive, oder urplötzlich (in instanti, εξαιφνης)? Plato scheint beides zu behaupten. Denn einmal sagt er: die Veränderung nehme ihren Anfang, gehe von einem Grad zum andern fort, bis sie wahrgenommen werde [47]). Nach einer andern Stelle aber sagt er davon das

45) Parmenides S. 136. Αρ' αν ὁτε μετεχει, οἱον τε ἡν τοτε μη μετεχειν; η ὁτε μη μετεχει, μετεχειν; ουχ οἱον τε. Εν αλλῳ αρα χρονῳ μετεχει, και εν αλλῳ ου μετεχει. ὁταν γαρ αν μονως του αυτου μετεχοι τε και ου μετεχοι. S. 138. Protagoras S. 157. 158.

46) Phaedo S. 161.

47) Legib. X. S. 84. γιγνεται δη παντων γενεσις, ἡνικ' αν τι παθος ᾖ. δηλον ὡς ὁποταν αρχη λαβουσα αυξην, εις την δευτεραν ελθῃ μεταβασιν· και απο ταυτης εις την πληστον· και μεχρι τριων ελθουσα, αισθησιν σχῃ τοις αισθανομενοις. Ich vermuthe in den Worten και μεχρι τριων — einen Fehler in dem Text. Denn es läßt sich kein Grund denken, warum die Gradation nur bis auf drei gehen soll.

das Gegentheil aus folgendem Grunde. Wenn sich etwas bewegt, so kann es, so lange es in Bewegung ist, nicht zu dem entgegengesezten Zustande, zur Ruhe übergehen; und wenn etwas ruhet, so kann es nicht aus der Ruhe zur Bewegung übergehen. Die Veränderung kann also nicht successive in der Zeit, sondern sie muß in einem Augenblick geschehen [48]).

Die Veränderung ist ein Wechsel von Bestimmungen eines Dinges, eine hebt an zu sein, und die andere hört auf. Es ist also etwas das entstehet. Alles was entstehet, sezt eine Ursache voraus, in Ansehung deren es Wirkung genannt wird (ποιησις, γενεσις) [49 a]). Einen Beweis von diesem Grundsatz findet man bei dem Plato nicht. Wahrscheinlich schien er ihm keines Beweises bedürftig zu sein, weil er in der Natur des Verstandes gegründet, von selbst einleuchtet. Das Bedürfniß eines Beweises wird nur dann erst dringend, wenn er als ein synthetischer Satz erkannt ist.

Der Begriff der Ursache kommt bei dem Plato in zweifacher Bedeutung vor. In der weitern Bedeutung ist Ursache alles dasjenige, was als Grund von dem Dasein eines Dinges gedacht wird. Dahin gehöret die wirkende Ursache, der Stoff, woraus etwas gemacht wird, und die Form. (Die Idee (παραδειγμα), nach welcher etwas gemacht wird [49 b]).) In dieser wei-

48) Parmenides S. 138. ὃ γαρ ἐκ γε τὸ ἔσεσθαι, ἔστως ἐτι μεταβαλλει, ὃδ' ἐκ της κινησεως κινουμενης ἐτι μεταβαλλει· ἀλλα ἡ ἐξαιφνης αὕτη Φυσις, ατοπος τις ἐγκαθηται, μεταξυ της κινησεως τε και στασεως, ἐν χρονῳ ὃδεν ὃσα.

49 a) Philebus S. 240. ἀναγκαιον, παντα τα γιγνομενα, δια τινα αἰτιαν γιγνεσθαι. Timaeus S. 302. παν δε αυ το γιγνομενον, ὑπ' αἰτιου τινος ἐξ ἀναγκης γιγνεσθαι. παντι γαρ ἀδυνατον χωρις αἰτιου γενεσιν σχειν.

49 b) Plutarchus de physicis philosophorum decretis I, 3: Πλατων τριχως το αἰτιον. φησι γαρ, ὑφ ὅ, ἐξ ὅ, προς ὅ: κυριωτερον δε ἡγειται το ὑφ' ὅ:

tern Bedeutung nimmt Plato Rücksicht auf die Kausalität eines vernünftigen Wesens, welches nie ohne Zweck oder Vorstellung von dem, was geschehen soll, wirket, und allezeit einen Stoff haben muß, an dem sie etwas hervorbringt. In der engern Bedeutung wird nur die wirkende Ursache verstanden. Von dieser handeln wir hier. Von den beiden übrigen Arten werden wir weiter unten zu reden haben.

Die Ursache (αιτια, το ποιουν) ist dasjenige, worauf etwas anders in der Regel folgt, oder dasjenige, was den Grund von dem Entstehen eines andern enthält. Wirkung ist dasjenige, was in der Regel auf ein Anderes folgt [50]). Mit dem Begriff der Ursache darf nicht dasjenige verwechselt werden, was die Wirkung befördert, oder was eine Bedingung ist, ohne welche die Ursache nicht wirken kann [51]). Zwischen der Ursache und Wirkung ist ein nothwendiges Verhältniß. Wo eine Ursache ist, da muß auch eine Wirkung sein, und umgekehrt, und wie die Ursache wirkt, so muß auch die Wirkung sein. Wenn die Ursache aufhört, so muß auch die Wirkung aufhören [52]).

Die

50) Sophista S. 299. ποιητικην πασαν εφαμεν ειναι δυναμιν, ητις αυ αιτια γιγνηται τοις μη προτερον ωσιν υστερον γιγνεσθαι. Philebus S. 240. αρ' ουν ηγειται μεν το ποιουν αει κατα φυσιν, το δε ποιουμενον επακολουθει γιγνομενον. — το δε ποιουν και το αιτιον, ορθως αν εις λεγομενον εν. Die Begriffe von dem Vorhersein und Nachfolgen, προτερον, υστερον verstand Plato so: Eher ist dasjenige, was ohne einem andern sein kann, später dasjenige, was ohne einem andern nicht sein kann. Aristotelis Metaphys. IV. 11.

51) Philebus S. 241. αλλο αρα, και ω ταυτον, αιτια τ'εστ, και το δουλευον εις γενεσιν αιτια. Phaedo S. 224. επ αλλο μεν τι εστι το αιτιον τω οντι, αλλο δ'εκεινο, ανευ ου το αιτιον ουκ αν ποτ' ειη αιτιον. Zuweilen faßt er alles dasjenige, was mit einer Ursache zu einer Wirkung beiträgt, als Werkzeug, Stoff, Mitursachen, συναιτια. Timaeus S. 336.

52) Gorgias S. 65. Lysis S. 248.

Die Ursachen sind von gedoppelter Art, freie und physische. Die physischen wirken nicht anders, als daß sie von Etwas anderm in Thätigkeit und Bewegung gesezt werden; sie machen daher eine Reihe aus, in welcher jede Ursache wieder bestimmt von einer andern, d. i. als Wirkung gedacht wird. Plato nennt diese Ursachen und den Zusammenhang derselben zuweilen ανανκη. Freie Ursachen sind diejenigen, bei welchen der Grund der Thätigkeit nicht in andern, sondern in ihnen selbst zu finden ist. Eine solche Ursache ist keine andere als die Vernunft. Ein vernünftiges Wesen handelt nur nach Vorstellungen von dem Besten, oder nach vernünftigen Zwecken (Endursachen) [53]. Die vernünftigen Ursachen haben den ersten Rang, weil sie frei wirken; die physischen den zweiten, weil sie bedingt wirken [54].

Wenn es eine Reihe von Ursachen giebt, die von andern in Thätigkeit gesezt werden (bedingt sind), so muß es eine erste (absolute) Ursache geben, die in ihrem Wirken von nichts anderm bestimmt ist.
Beweis. Wenn in einer Reihe alle Ursachen bedingt sind, so giebt es keinen Anfang in der Reihe, keine Ursache, die die Reihe beginnt. Sie läßt sich also nur so denken, daß wir eine erste Ursache, die den Grund ihrer Wirksamkeit in sich selbst hat, annehmen [55]. Eine abso-

53) Timaeus S. 337. τον δε νε και επιτημης εραστην αναγκη τας της εμφρονος φυσεως αιτιας πρωτας μεταδιωκειν. όσαι δε ὑπ' αλλων μεν κινουμενων, ἑτερα δ'εξ ανανκης κινουντων γιγνονται, δευτερας ποιητεον. και δη κατα ταυτα και ἡμιν λεκτεα μεν αμφοτερα τα των αιτιων γενη, χωρις δ' όσαι μετα νε καλων και αγαθων δημιουργοι, και όσαι μονωθεισαι φρονησεως το τυχον ατακτον ἑκαστοτε εξεργαζονται. Phaedo S. 221 — 224.

54) Timaeus loc. cit.

55) de Legib. X. S. 86. όταν ἑτερον αλλο ἡμιν μεταβαλη, και τυτο, αλλο ἑτερον αει, των τοιυτων αρα εστι ποτε τι πρωτον μεταβαλλον; και πως, όταν ὑπ' αλλε κινηται, τυτ' εται ποτε

lute Ursache, die keine Bedingung über sich hat, nennt Plato ἀρχὴ, ein Princip. Die absolute Ursache kann weder entstehen noch vergehen. Denn wenn sie entstanden ist, so sezt sie eine Ursache voraus, und dann ist es keine absolute Ursache. Nicht untergehen kann sie, weil in diesem Fall weder sie noch das von ihr Abhängige Dasein bekommen kann. Alles aber, was entstehet, hat den Grund seines Daseins in einer absoluten Ursache. Wenn also diese aufgehoben ist, so wird auch alles aufgehoben, was entstehet [56]).

Dem Wirken stehet das Leiden (πάσχειν) entgegen. Ein Ding leidet, wenn ein anderes in dasselbe wirkt, und in demselben eine Veränderung hervorbringt [57]).

Das Wirken und Leiden sezt ein Vermögen voraus (δύναμις). Ein Vermögen ist dasjenige, was den Grund der Möglichkeit des Wirkens und Leidens enthält [58]). Die Vermögen sind kein Gegenstand der Anschauung, daher fallen alle Prädicate des äußern Sinnes weg. Sie können nur gedacht und durch die Art des Wirkens unterschieden werden [59]).

In

ποτε των αλλοιουντων πρωτον; αδυνατον γαρ. αλλ' ὅταν αὐτο ἄυτο κινησαν ἕτερον αλλοιωσῃ, το δ' ἕτερον αλλο, και ὧδε δη χιλια επι μυριοις γιγνηται τα κινηθεντα, μια αρχη τις αυτων εσται της κινησεως ἅπασης αλλη, πλην ἡ της αυτὸ αὑτην κινησασης μεταβολη;

56) Phaedrus S. 318. αρχη ακινητον. εξ αρχης γαρ ἀναγκη παν το γιγνομενον γιγνεσθαι, αυτην δε μηδ' εξ ἑνος. ει γαρ εκ του αρχη γιγνοιτο, ουκ αν εξ αρχης γιγνοιτο. — ἀδιαφθορον, αρχης γαρ δη απολομενης, ουτε αυτη ποτε εκ του, ουτε αλλο εξ εκεινης γενησεται· ειπερ εξ αρχης δει τα παντα γιγνεσθαι.

57) Gorgias S. 65. ει τις τι ποιει, αναγκη τι ειναι και πασχον ὑπο τουτου του ποιουντος.

58) Definit. S. 300. δυναμις, ἑξις καθ' ἣν το εχον δυνατον. de Republ. V. S. 60. Sophista S. 262.

59) de Republ. V. S. 60. δυναμεως γαρ εγω ουτε τινα χρωαν ὁρω, ουτε σχημα, ουτε τι των τοιουτων οἱον και αλλων πολλων

πρὸς

In einem Vermögen kann nicht der Grund zu der einen Wirkung und zu dem Gegentheil derselben enthalten sein. Wo daher entgegengesezte Wirkungen vorkommen, so müssen wir mehrere Vermögen annehmen [60]).

Von der Möglichkeit findet man bei dem Plato keinen Begriff; aber eine kleine Bekanntschaft mit seinen Schriften und seiner Philosophie lehret, daß er darunter im objektiven Sinne die logische Möglichkeit verstand, weil ihm die Bedingung verborgen war, unter welcher dieser Begriff objektive Bedeutung erhalten kann. Was sich denken läßt, das kann auch sein; und was sich nicht denken läßt, logisch widerspricht, das kann auch nicht sein.

Wirklich ist, was ein Objekt einer Vorstellung ist. In dieser Bedeutung begreift es alles, was objektive und subjektive Realität hat, was nur gedacht und vorgestellt wird, und was auch außer der Vorstellung ist [61]). Plato suchte nach einem Merkmal der Existenz, das auf alle Dinge, nicht blos auf Erscheinungen, sondern auch auf Dinge an sich paßte. Allein er war nicht so glücklich, etwas zu finden, was in diesem Umfange nicht möglich ist. Die unzureichenden Merkmale sind folgende. Erstlich, was nothwendig, d. h. durch die Vernunft gedacht wird, ist wirklich [62]). Dieses paßt nicht auf die Erscheinungen. Zweitens, was das Vermögen zu wirken und zu leiden hat, muß etwas Wirkliches sein. Dieses paßt nur auf Substanzen. Daher scheint auch Plato geneigt, das Wesen der Dinge, in-

προς ἁ αποβλεπων, ενια διοριζομαι παρ' εμαυτῳ, τα μεν αλλα ειναι, τα δε αλλα. δυναμεως δ' εις εκειγο μονον βλεπω, εφ' ὡτε εσι και ὁ απεργαζεται.

60) de republ. IV. S. 360. 361.
61) Theaetet. S. 148. 149.
62) Timaeus S. 347.

sofern sie nemlich gedacht werden, in dem Vermögen zu wirken und zu leiden zu setzen. Allein Vermögen ist nur Möglichkeit, Kraft ist die Aeußerung, wodurch das Mögliche sich als etwas Wirkliches beweisen muß [63]). In dem Raume sein, oder ihn erfüllen, hielt Plato für kein Prädicat aller Dinge, sondern nur der Erscheinungen. Hierin konnte er also das Merkmal der Wirklichkeit nicht setzen. Nun war aber die Form der Zeit noch übrig, welche Plato nicht für eine Form der Sinnlichkeit hielt, die blos für Erscheinungen gilt, und daher von größerm Umfange ist, als der Raum. Es scheint daher auch wirklich so, als wenn er das in der Zeit sein für das Merkmal der Existenz gehalten habe [64]). Allein es läßt sich doch nicht geradezu behaupten, daß er den Begriff der Existenz so und nicht anders bestimmt habe. Es bleibt noch ein Weg übrig, auf welchem sich der Begriff leichter wird finden lassen.

So wie das Wort Sein nicht nur Existenz und Dasein bedeutet, sondern auch den Inbegriff von Merkmalen, die in den Begriff eines Objekts zusammengefaßt werden, oder das Reale anzeiget, so wird auch das Wort εἶναι und οὐσία in dieser gedoppelten Bedeutung gebraucht. Οὐσία ist Realität, der Inbegriff des Realen in einem Objekt, oder das Wesen und Existenz. Alle Dinge werden das, was sie sind, durch die Theilnahme an den Ideen, das heißt dadurch, daß sie die

63) Sophista S. 262. λεγω δη το και ὁποιανοῦν τινα κεκτημενον δυναμιν. ειτε εις το ποιειν ἑτερον ὁτιουν, πεφυκος, ειτε εις το παθειν και σμικροτατον ὑπο του φαυλοτατου, κἂν ει μονον εισαπαξ, παν τουτο οντως ειναι.

64) Timaeus S. 349. Parmenides S. 104. ει αρα το ἑν μηδαμη μηδενος μετεχει χρονου, ουτε ποτε γεγονεν, ουτ' εγιγνετο, ουτ' ην ποτε, ουτε νυν γεγονεν, ουτε γιγνεται, ουτ' εστιν, ουτ' επειτα γενησεται, ουτε γενηθησεται, ουτ' εσται. Εστι δε ουσιας ὁπως αν τι μετασχοι αλλως η κατα τουτων τι; (d. i. in der Zeit S. 127.)

die Prädikate, welche in der Idee enthalten sind, oder mit einem Worte das bestimmte Wesen erhalten. Wenn wir uns also ein Objekt denken, mit dem das Wesen verbunden worden ist, so stellen wir uns ein wirkliches existirendes Ding vor. Wirklichkeit ist also nichts anders als die Realität, insofern sie als einem Dinge gegeben (d. h. nicht mehr in abstracto, sondern in concreto außer der Vorstellung) gedacht wird [65]). Dieser Begriff läßt sich dadurch rechtfertigen, daß er wirklich alles Daseyn der Dinge von dem Guten, d. h. von der Gottheit ableitet [66]). Die Wirklichkeit bestehet also in der Realität, die einem Dinge mitgetheilt worden ist; und man kann sagen, die Wirklichkeit in abstracto ist die Realität außer der Idee oder Vorstellung. Aus diesem Begriff lassen sich nun auch die obigen Merkmale der Existenz herleiten, zum wenigsten widersprechen sie ihm nicht.

Entstehen heißt Wirklichkeit bekommen; Vergehen Wirklichkeit verlieren [67]).

Vom Begriff der Zeit.

Alle Geschichtschreiber der Philosophie behaupten, Plato sei der einzige Philosoph des Alterthums gewesen,

65) Außer den oben angeführten Stellen führe ich hier nur noch einige an: Republica VI. S. 120. τοις γιγνωσκομενοις μη μονον το γιγνωσκεσθαι ὑπο τυ αγαθυ παρειναι, αλλα και το ειναι τε και την υσιαν ὑπ' εκεινυ αυτοις προσειναι. Parmenides S. 105.

66) de Republica VI. S. 120. Unsere Erklärung bekommt auch dadurch eine neue Bestätigung, daß er die Bestandtheile der Seele, die ihr Wesen ausmachen, mit υσια, das ist einem Objekt, verbinden läßt, wodurch die Seele erst ein wirklich existirendes Ding wird. Timaeus S. 312.

67) Parmenides S. 136. το δη υσιας μεταλαμβανειν — γιγνεσθαι. το απαλλαττεσθαι υσιας — απολλυσθαι.

der die Zeit habe entstehen lassen, da hingegen andere Philosophen die Ewigkeit derselben behaupteten [68]). Es ist wahr, man findet dieses wirklich den Worten nach in dem Timäus; allein es läßt sich leicht darthun, daß Plato dieses nur von der Zeit in einem gewissen Sinne, und nicht überhaupt annehmen konnte. Denn für das erste redet Plato nur von der successiven Reihe der Tage und Nächte, der Monate und Jahre, welche durch die Bewegung der Planeten bestimmt wird. In dieser Rücksicht muß die Platonische Erklärung der Zeit, sie sei das Maaß der Bewegung des Himmels, der Sonne und des Mondes, verstanden werden [69]). Allein diese Bedeutung erschöpft nicht den Umfang des Begriffs, in welchem er bei dem Plato gebraucht wird. Er spricht von Vorstellungen, die auf einander folgen, von Veränderungen, wo der eine Zustand anfängt zu sein, und dann ein anderer folgt, und das zwar in der Zeit. Er muß also die Zeit überhaupt als dasjenige gedacht haben, worin etwas auf einander folgt, wovon die Folge der Tage, Monate u. s. w. nur eine Art, aber nicht die Gattung ist [70]). Zweitens. Die Zeit wird in dem Timäus nur als ein entstandenes Bild des Aeons vorgestellt. Das Wort αἰων aber bedeutet selbst schon Zeit, und zwar die unendliche Zeit, die keinen Anfang und kein Ende hat; nur mit dem Zusatz, daß in dieser unendlichen Zeit Dinge an sich sind, die ohne alle Veränderung gedacht werden

68) Aristoteles Physicor. IX. c. 1. Diogenes III, 73. Plutarchus Physicor. Decretor. I, 22. Stobaeus Eclog. I. c. 9. Timaeus S. 317.

69) Definit. S. 287. χρονος, ἡλιου κινησις, μετρον φορας. Plutarch. l. c. ἡ του ὑρανου κινησις, διαστημα της του κοσμου κινησεως.

70) Gorgias S. 108. η ὐχ ἁμα τυτο (λυπουμενον χαιρειν) γιγνεται, κατα τον αυτον τοπον και χρονον, ειτε ψυχης ειτε σωματος βουλει; Parmenides S. 136. Theaetet. S. 154.

den [71]). Das Aeon kann man sich als eine unendliche Dauer vorstellen, in welcher ein Ding ohne Veränderung aus einem Punkt in den andern unaufhörlich übergehet. Die erschaffene (empirische) Zeit, das Bild jener, ist eine unaufhörliche Reihe von Bewegungen und Veränderungen, welche die Planeten nach bestimmten unveränderlichen Perioden durchlaufen. Daher nennt er es ein bewegliches Bild der ewigen Zeit. Es ist wahrscheinlich, daß dieses dem Bedürfniß sein Dasein zu danken hat, welches die Sinnlichkeit nöthiget, ein Bild anzunehmen, um an demselben die Gränzenlosigkeit der Zeit anschaulich zu machen. Dieses wird dadurch erreicht, daß man eine begränzte Reihe nimmt, die man aber ins Unendliche durchläuft. Ich glaube, man darf hieraus ohne Uebereilung schließen, daß Plato nur die empirische Zeit, nicht aber die unendliche Zeit hat entstehen lassen.

Hierdurch hat Plato unstreitig richtigere Begriffe über die Zeit vorbereitet, die wir auch bei dem Aristoteles schon finden. Einen bestimmten Begriff sucht man aber vergebens bei dem Plato, zum wenigsten in den vor uns liegenden Schriften, indem mit keinem Worte die Frage entschieden wird: was denn eigentlich die Zeit sei, ob etwas in dem Vorstellungsvermögen, oder etwas außer demselben, ob sie ein subsistirendes oder inhärirendes Ding

71) Timaeus S. 317. ἡ μεν ων ζωη φυσις (der Gattungsbegriff eines lebenden Wesens) ετυγχανεν ουσα αιωνιος. και τουτο μεν δη τω γεννητω παντελως προσαπτειν, ουκ ην δυνατον· εικονα δ' επινοει κινητην τινα αιωνος ποιησαι, και διακοσμων αμα ουρανον, ποιει, μενοντος αιωνος εν ενι, κατ' αριθμον ιουσαν αιωνιον εικονα, τουτον ον δη χρονον ωνομακαμεν. Aristoteles de Coelo I, 9. το γαρ τελος το περιεχον τον της εκαστης ζωης χρονον, ὃ μηδεν εξω κατα φυσιν, αιων εκαστη κεκληται, κατα τον αυτον δε λογον και του παντος ουρανου τελος και το τον παντα απειρον χρονον και την απειριαν περιεχον τελος αιων εστι, απο του αει ειναι ειληφως την επωνυμιαν, αθανατος και θειος. Albini Isagoge. c. 14.

Ding sei. Nur zwei Behauptungen kann man für Platonisch angeben.

Erstens. Die Zeit beziehet sich nicht allein auf die Erscheinungen, sondern auch auf die Dinge an sich; dahingegen sich der Raum blos auf Erscheinungen beziehet. Daher nimmt auch Plato Accidenzen und Veränderungen in dem Dinge an sich an [72]). Alles Ewige, welches ein Merkmal der Dinge an sich ist, ist in dem Platonischen Systeme, was zu aller Zeit ist. Und dieß wird sogar auf die Gottheit angewendet [73]). Man kann also daraus schließen, daß die Zeit eine Bedingung für alle Dinge ist.

Zweitens. In der Zeit ist das Sein und das Werden auf verschiedene Weise bestimmt. Sein heißt ein unveränderliches, allen Wechsel ausschließendes Wesen haben. Insofern das Sein einem Dinge zukommt, durchläuft es unverändert eine Zeitstelle nach der andern ohne Aufhören; und man kann von einem Dinge in jeder Zeitstelle nur sagen, es ist, nicht es war oder wird sein. Werden heißt aber in der Zeit entstehen; etwas fängt an und höret auf. Dieses kann nur von Veränderungen, Accidenzien gesagt werden. Ein Ding, welchem dieses Prädicat zukommt, ist also in der Zeit nur so, daß an ihm in der einen Zeitstelle eine Bestimmung anfängt, die in der vorhergehenden nicht war, und in der folgenden nicht sein wird. Es ist also in jedem Zeittheile anders; und man kann nicht sagen, es ist, weil die Bestimmungen wechseln, sondern es war,

72) de republ. IX. S. 267. το τυ αει ὁμοιυ εχομενον και αθανατον και αληθειας, και αυτο τοιυτον ον και εν τοιυτῳ γιγνομενον.

73) Definitiones S. 287. αϊδιον το κατα παντα χρονον και προτερον ον και νυν μη διεφθαρμενον.

war, ist gewesen und wird sein [74]). Dieses stimmt sehr gut mit den vorhin angegebenen Begriffen von dem Aeon und der endlichen Zeit überein. Jenes ist die unendliche Reihe von der Dauer des Beharrlichen, diese ist die endliche, aber ins Unendliche wiederholte Reihe der Veränderungen.

Alles das hat Plato nur mit wenigem berührt, daher auch manches dunkel ist, und vielleicht auch bleiben wird. Das Ende der angeführten Stelle läßt aber vermuthen, daß er nicht den ganzen Inhalt seiner Speculationen über die Zeit seinen Schriften einverleiben wollte.

Es sind uns jezt noch einige Reflexionsbegriffe übrig, die aber in die Metaphysik gehören, weil Identität, Verschiedenheit u. s. w. in der Platonischen Philosophie als Prädicate betrachtet werden, welche den Dingen beigelegt werden.

Es sind Prädicate, welche auf Vergleichung und Verhältnissen beruhen; Eigenschaften, die einem Dinge nur in Rücksicht eines andern beigelegt werden [75]). Diese Prädicate sind: Identität, Verschiedenheit, Aehnlichkeit, Unähnlichkeit, Gleichheit, Ungleichheit.

Identität, Einerleyheit (ταυτον, ταυτοτης) kommt den Dingen zu, insofern sie eben denselben Begriff, (Merkmale); Verschiedenheit (ἑτερον, θατερον), insofern sie nicht eben dieselben Merkmale haben. Da dieses

74) Timaeus S. 317. ταυτα δε παντα μερος χρονυ, και το, τ'ην, το τ'εσαι, χρονυ γεγονοτος ειδη, φεροντες λανθανομεν επι την αϊδιον υσιαν, υκ ορθως. λεγομεν γαρ δη ὡς ην, εστι τε και εσαι· τη δε το εστι μονον, κατα τον αληθη λογον, προσηκει. το δε ην, το, τ'εσαι, περι την εν χρονῳ γενεσιν ιυσαν πρεπει λεγεσθαι.

75) Sophista S. 278. των οντων τα μεν, αυτα καθ' αὑτα, τα δε προς αλλα αει λεγεσθαι.

dieſes Verhältnißbegriffe ſind, ſo ſezt Identität ſowohl als Verſchiedenheit zum wenigſten zwei Objekte voraus, welche verglichen werden [76]). Gleichwohl ſagt man: Jedes Ding iſt mit ſich ſelbſt identiſch. (Dieſe Schwierigkeit läßt ſich ſo heben. Man ſtellt ſich hier ein Objekt durch einen ſynthetiſchen und analytiſchen Begriff vor, zwiſchen beiden findet Identität ſtatt [77]).) Einheit und Identität ſind verſchieden. Denn Identität findet zwiſchen verſchiedenen Objekten ſtatt, die alſo als verſchiedene Objekte, wiewohl mit einerlei Prädicaten, gedacht werden [78]).

Aehnlichkeit (ὁμοιοτης) kommt den Dingen zu, inſofern ſie einerlei Prädicate, Beſtimmungen; Unähnlichkeit (ανομοιοτης), inſofern ſie verſchiedene Prädicate und Beſtimmungen (παθος) haben [79]).

Gleichheit (ισον) iſt Identität des Maaßes; Ungleichheit iſt Verſchiedenheit des Maaßes. Dinge ſind alſo gleich, inſofern bei ihnen einerlei Maaß (Quantität) ſtatt findet; ungleich, inſofern das Maaß verſchieden iſt, wo alſo das eine das Maaß mehr oder weniger mal hat. Das Ungleiche iſt entweder größer oder kleiner [80]).

Dieſes

76) Meno S. 332. 333. η ταυτον πανταχη ειδος εξιν, εαντε ὑγιεια η, εαντε εν ανδρι, εαν τε εν αλλῳ ὁτῳ ον η. Euthyphro S. 11. Parmenides S. 98. 99.

77) Sophiſta S. 277.

78) Parmenides S. 99. ουχ ἡπερ του ἑνος φυσις, αυτη ἐκεινου και του ταυτου — ὁτι ουκ επειδαν ταυτον γενηται τῳ τι, ἑν γιγνεται;

79) de republ. IV. S. 358. αρ' ον, ὁ γε ταυτον αν τις προσειποι μειζον τε και ελαττον, ανομοιον τυγχανει ον ταυτῃ ἡ ταυτον προσαγορευεται, η ὁμοιον; ὁμοιον. Parmenides S. 100. τα ταυτον πον πεπονθος, ὁμοιον. S. 117.

80) Parmenides S. 101. ισον μεν ον, των αυτων μετρων ετυ εκεινῳ, ᾧ αν ισον ᾖ.

Dieses sind die vorzüglichsten ontologischen Prädikate, die bei dem Plato vorkommen. Die Metaphysik ist die Wissenschaft von diesen Prädicaten, und dem Zusammenhang derselben zu Bestimmung des Wesens der Dinge. Die Hauptbedingung derselben bestehet darin, daß dieses reine abgesonderte Begriffe sind, die aber auf alle mögliche Dinge angewendet werden können. Denn nur unter dieser Voraussetzung kann die Vernunft mit sich selbst einhellig sein. Man muß jedes Ding z. B. als Eins und Vieles denken, man kann ihm die Prädicate der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit beilegen. Wenn also die Einheit kein reiner abgesonderter Begriff ist, wenn sie hypostasirt wird, wie diejenigen thun, welche behaupten, alles ist Eins, es existirt nur das Eins, so kann es nicht als Vieles betrachtet werden. Denn das wäre ein Widerspruch. Dahingegen, wenn Einheit und Vielheit nur Begriffe sind, so läßt es sich gar wohl denken, wie ein und das nemliche Objekt als Eins und Vieles gedacht werden könne. Ist die Bewegung Existenz und Realität, so giebt es nichts Beharrliches; ist das Beharrliche blos das Existirende, so ist die Bewegung ein Unding. Da aber beides nach gesundem Menschenverstande in die Reihe der existirenden Dinge gehört, so muß man den Begriff der Existenz von allem Existirenden trennen, und als abgesondert denken. Dann läßt er sich sowohl mit der Ruhe als Bewegung verbinden [81]). In den

81) Parmenides S. 76. ωδε γε ει ἑν ἅπαντα ἀποφαινει τις, τῳ μετεχειν τω ἑνος, καὶ ταυτα ταυτα, πολλα, τῳ πληθος ου μετεχειν· αλλ᾽ ει δ εστιν ἑν, αυτο τωτο πολλα αποδειξει, καὶ αυ τα πολλα δη ἑν, τωτο ηδη θαυμασομαι. και περι των αλλων ἁπαντων ὁσαυτως· ει μεν αυτα τα γενη τε και ειδη εν αυτοις ἀποφαινοι τ᾽ αναντια ταυτα παθη πασχοντα, αξιον θαυμαζειν· ει δε με ἑν τις αποδειξειε ονται και πολλα, τι θαυμαστον; S. 77. Sophista S. 266. 267. κινησιν και στασιν αρ᾽ ωμεν εναντιωτατα λεγειν αλληλοις; — πως γαρ ου; — και μην εινκι γε δηπου φῃς αμφοτερα ταυτα και ἑκατερον — φημι

den Objekten muß freilich etwas sein, weswegen man ihnen diese Prädicate beilegen kann. Dieses haben sie dadurch erhalten, daß sie nach diesen reinen Begriffen oder den Ideen sind gebildet worden. Aber in keinem Objekte ist diese Idee selbst. Doch davon werden wir weiter unten zu handeln haben.

Zweiter Abschnitt.

Ein Fragment der Platonischen Metaphysik, oder Philosopheme über das Eine und Viele.

Parmenides ist eins von den Gesprächen des Plato, welches wegen seiner Dunkelheit von einigen ältern und neuern Auslegern mit einer Art von Ehrfurcht angestaunt wurde, weil sie es für das Behältniß der tiefsten theologischen Geheimnisse betrachteten. Sie glaubten, das Eine, welches der Gegenstand desselben ist, sei das erhabenste Wesen, die Gottheit, und die Dunkelheit des Dialogs sei eine Folge von der verborgenen Natur der Gottheit, von der es handele. Diese Träumereien einer erhizten Phantasie sind durch die Bemühungen derjenigen Männer (unter welchen Tiedemann obenan stehet) verschwunden, die durch ihre Sprachkenntnisse, gesunde Hermenevtik, unbefangenen Forschungsgeist und ihre nüchterne Philosophie im Stande waren, dieses

Φημι γαρ ην — αρα κινεισθαι λεγων αμφοτερα και εκατερον, οταν ειναι συγχωρης; - ναι. -- αλλ' εσαναι σημαινεις λεγων αυτα αμφοτερα ειναι; -- και πως, -- τριτον αρτι παρα ταυτα το ον εν τη ψυχη τιθεις, ως υπ' εκεινα την τε στασιν και την κινησιν περι εχομενην συλλαβων, και απιδων αυτων προς την της ουσιας κοινωνιαν, ουτως ειναι προσειπας αμφοτερα.

dieses schätzbare Denkmal der griechischen Philosophie aus dem rechten Gesichtspunkt zu betrachten. Hierdurch ist auf einmal die ganze Wolke, die den Parmenides in eine Art von heiligem Dunkel hüllte, zerstreuet, und man siehet nun klar, daß er sich mit metaphysischen Problemen beschäftiget, nicht aber theologische Geheimnisse vorträgt.

Die Philosophen vor dem Plato hatten aus Mangel eines abstrakten Begriffes von dem Sein, Realität, Substanz und überhaupt eines Dinges oder Objekts mancherlei widersprechende Behauptungen über das objektive Sein vorgetragen. Einige behaupteten, es existiren nur Körper, den Raum erfüllen ist das einzige Merkmal der Realität; andere hingegen erklärten die Körper für Schein, und hielten nur das Gedachte für das Reale. Die ersteren nahmen bald nur einen bald mehrere materielle Grundstoffe an, aus welchen sie alle Körper entstehen ließen, und sie erklärten das Reale bald für Feuer, bald für Luft, bald für Wasser, bald für Erde, oder für alles dieses zusammen genommen. Die Eleatiker erblickten durch ihren Scharfsinn den abstrakten Begriff von dem Sein oder Realität zuerst, aber noch in großer Ferne. Sie schlossen so: Alles was ist, ist etwas Reales, das Nicht-Reale ist nicht. Denn ein Ding, insofern es ist, ist von einem andern, insofern es ist, nicht verschieden. Alles, was ist, ist also, insofern es ist, Eins. Es giebt also nur ein Reales (ἓν ον). Sie vermochten aber diesen abstrakten Begriff nicht fest zu halten, sie hypostasirten ihn, und dachten sich (vorzüglich Parmenides) das Eine Reale als eine körperliche Substanz. Das Universum in kugelrunder Gestalt ist das Reale, und dieses Universum ist Gott.

Alle diese Systeme befriedigten den Plato nicht. Das Bewußtsein der Moralität und eine größere Bekanntschaft mit den geistigen Wirkungen des Menschen standen im Widerspruch mit dem Materialismus. Die

Klarheit der sinnlichen Erkenntniß widersprach dem Spiritualismus. Ueberzeugt von der Wirklichkeit des Sensibelen und Intelligibelen konnte er den Charakter der Realität weder in dem Einen noch in dem andern setzen; sondern er war genöthiget, das Reale in einem Begriff zu denken, unter dem beides stehet. Hierdurch kam er auf den abstrakten Begriff von Realität; der von allem Realen (concreten) verschieden ist, durch den alles was ist (das Concrete) als real gedacht wird. Eben so gieng es mit den Begriffen von Einheit und Vielheit, und allen andern. Diese Begriffe, insofern sie von allem andern abgesondert (χωρις), das ist in abstrakto, zugleich aber als Bedingungen der concreten Dinge gedacht werden, sind seine Ideen [1]).

Durch seine Analyse des Begriffs eines Dinges kam er auf den Satz, daß jedes Ding als Eins und Vieles müsse gedacht werden, daß es nicht nothwendig sei, nur ein reales Ding anzunehmen, indem man mehrere Dinge als Eins und Vieles denken könne, denen der Begriff der Realität zukomme. Hiermit stand das Eleatische System im Widerspruch. Plato unterzog es daher einer strengern Prüfung. und zeigte erstlich, daß das Nichtreale (μη ον) nicht ganz undenkbar sei, zwar nicht als etwas, das ganz und gar nicht ist, aber doch als etwas, das von dem einen Realen verschieden sei; zweitens, wenn man sage, das Eine ist das Reale, so denke man sich ein Objekt, welchem Einheit und Realität zukomme, beides seien also zwei verschiedene Begriffe, und also könne das Eine nicht ohne Vielheit (oder mehrere Prädicate) gedacht werden; drittens, das Eine in kugelrunder Gestalt werde als ein Ganzes gedacht, das Ganze aber sei nicht ohne Theile, das System sei also widersprechend. Denn wenn man auch die Theile als

Thei

1) Sophista S. 252—266.

Theile eines Ganzen denke, und also allen Theilen das Prädicat der Einheit beilege, so sei doch deswegen das Ganze, d. h. alle Theile zusammen genommen, nicht wirklich Eins. Eins könne nur gedacht werden als etwas ohne Theile, ohne alles Mannichfaltige [2]).

In dem Sophist, wo er sein Urtheil über das Eleatische System ablegte, sagt er, jedes System, in dem entweder nur Eins oder nur Zwei reale Dinge angenommen würden, sei noch mit unzähligen andern Schwierigkeiten verwickelt, die er jezt nicht berühren wolle [3]). Diese zu entwickeln, macht er in dem Parmenides zum Gegenstande. Dieser Dialog bestehet aus zwei Theilen, der Einleitung und der eigentlichen Abhandlung über das Eine und Viele. In der Einleitung wird die Veranlassung zu dem Dialog erzählt. Parmenides und Zeno waren, wie Plato fingirt, nach Athen gekommen. Sokrates wünschte Bekanntschaft mit beiden Männern zu machen, und ging zu dem Pythodorus, wo sich beide aufhielten. Zeno las ihnen eine Abhandlung vor, in der er beweisen wollte, daß es nicht viele reale Dinge geben könne, weil sonst daraus folgen würde, daß sie ähnlich und unähnlich sein müßten, welches ein Widerspruch sei. Dadurch suchte er die Behauptung seines Lehrers, des Parmenides, Alles sei Eins, zu vertheidigen. Man hatte aus diesem Satze viele widersprechende und ungereimte Folgerungen entwickelt. Zeno zeigte, der entgegengesezte Satz: Es sind viele reale Dinge, sei eben diesen und noch mehreren Widersprü-

2) Sophista S. 255—258. αμερες δη πω δει παντελως τογε αληθως εν κατα τον ορθον λογον ειρησθαι. — πεπονθος τε γαρ το ον εν ειναι πως, ω ταυτον ον τω ενι φαινεται, και πλεονα δη τα παντα ενος εσαι.

3) Sophista S. 258. και τοινυν αλλα μυρια απειραντως αποριας εκαστον ειληφος φανειται, τω το ον ειτε δυο τινε, ειτε εν μονον ειναι λεγοντι.

chen ausgesezt [4]). Sokrates bemerkt hierauf, daß Aehnlichkeit und Unähnlichkeit abstrakte Begriffe sind, welche auf Individuen und concrete Dinge angewendet werden, daß man Dinge ähnlich und unähnlich nennt, insofern ihnen beide Begriffe zukommen. Es ist also kein Widerspruch, wenn man ein und das nemliche Ding ähnlich und unähnlich nennt; Widerspruch ist nur dann, wenn man die abstrakten Begriffe mit einander verbindet, und sagt: das Aehnliche an sich ist unähnlich, und das Unähnliche an sich ist ähnlich. Und eben so sei es mit den Begriffen Einheit und Vielheit [5]). Dieses führet die Unterredung natürlich auf die Ideen, gegen welche Parmenides viele Einwürfe macht. Endlich räth er dem Sokrates noch mehr Uebung in der Logik an, und vorzüglich diese, daß man jeden Satz und sein Gegentheil nicht nur an sich, sondern auch nach seinen Folgen betrachte. Als Probe einer solchen Uebung schlägt er die Untersuchung über das Eine vor, welche in folgende vier Fragen aufgelößt wird. Was folgt, wenn man annimmt, es ist nicht nur ein Reales, (eine Substanz) oder ein solches reales Eins ist nicht? Was folgt, wenn man annimmt, es giebt viele reale Dinge (viele Substanzen, πολλα), oder es giebt *nicht* viele reale Dinge [6])?

Die Absicht des Plato ist, den Parmenides durch sich selbst zu widerlegen. Den Beweis des Zeno, daß es nicht viele Substanzen geben könne, widerlegte er durch seine Ideen. Bei dieser Gelegenheit erwähnt er einiger Einwürfe, die gegen seine Ideenlehre waren gemacht worden. Wir haben schon oben davon gehandelt. Die eigentliche Behauptung des Parmenides wird nun dadurch wi-

4) Parmenides S. 73—75.
5) Parmenides S. 76. 77.
6) Parmenides S. 90—92.

widerlegt, daß er zeigt 1) Wenn das Eine wirklich hypostasirt wird, so kann es gar nicht gedacht werden, insofern es als Eins, das alles Mannichfaltige ausschließt, soll gedacht werden. 2) Soll es aber wirklich gedacht werden, so muß es durch Prädicate geschehen. Und da kommen ihm widersprechende Prädicate zu. 3) Wenn es viele reale Substanzen giebt, so müssen sie an der Einheit Theil nehmen, oder sie haben ganz und gar keine Realität. 4) Es kommen ihnen entgegengesezte Prädicate zu, man mag das Eine als wirklich oder nicht wirklich denken.

Man darf in diesem Dialog die einzelnen Sätze weder für Parmenidisch noch Platonisch halten. Von Parmenides nahm Plato nur den Hauptsatz, und entwickelte daraus die Folgesätze nach den Principien seiner Philosophie, indem er untersuchte, was für Begriffe mit dem Einen oder Vielen verbunden oder nicht verbunden werden können, in der Bedeutung, wie Parmenides sich das Eins und Vieles dachte, d. i. als Substanzen, und zwar in dem Raume. Daher kommt z. B. die Behauptung: alles was ist, muß irgendwo im Raume sein, welche nach der Platonischen Philosophie falsch ist. An die oben angedeuteten Sätze schließt Plato aus der Fülle seines philosophischen Geistes eine Menge von metaphysischen Sätzen und Begriffen, durch welche eigentlich dieser Dialog Interesse auch für uns erhält. In dieser Rücksicht hielt ich es nicht für unzweckmäßig, wenn ich die Uebersetzung des Haupttheils desselben als einen Anhang auf den ersten Abschnitt der Metaphysik folgen ließ. Da aber die dialogische Form hier nichts wesentliches ist, sondern unbeschadet des Inhalts wegfallen kann, so habe ich mir die Freiheit genommen, die Untersuchung in einem fortzuführen, ohne sie durch die Unterredung unterbrechen zu lassen, damit sie durch die im Dialog unvermeidlichen Wiederholungen nicht zu viel

Raum wegnähme. Es ist also eigentlich mehr ein Auszug als eine Uebersetzung zu nennen.

I.

Wenn es nur Eins (ein Reales) giebt, so ist in demselben keine Vielheit. Folglich hat es keine Theile und ist kein Ganzes. Denn ein Theil ist nur ein Theil eines Ganzen, und ein Ganzes läßt sich nicht anders denken, als daß kein Theil fehle. In beiden Fällen wäre also das Eins nicht ohne Theile, und also eine Vielheit [7]).

Wenn das Eins keine Theile hat, so hat es weder einen Anfang (der Ausdehnung), noch ein Ende, noch eine Mitte. Was einen Anfang und ein Ende hat, ist begränzt. Also ist das Eins gränzenlos (ἄπειρον). Es muß also auch ohne Figur sein, denn es kann weder gerade noch rund sein. Rund ist, wo die äußersten Punkte gleich weit von dem Mittelpunkt abstehen; Gerade, wo der Mittelpunkt den äußersten Gränzen gegenüber ist. Das Eins kann also weder gerade noch krumm, und muß also ohne Figur sein [8]).

Das Eins kann in keinem Orte (Raume) sein, weder in sich selbst noch in einem andern. Das lezte nicht, denn da müßte es eingeschlossen sein, und das andere in vielen Punkten berühren; nicht das erste, denn da müßte es etwas Anders sein, insofern es sich einschließt, und etwas Anders, insofern es von sich eingeschlossen wird [9]).

Daraus folgt, daß das Eine weder Veränderung leiden noch in Ruhe sein kann (κινεῖσθαι, ἑστάναι). Die Veränderung ist von doppelter Art; Veränderung des Orts,

7) Parmenides S. 94.
8) Ebendas. S. 95.
9) Ebendas. S. 95.

Orts, und Veränderung der Qualität. Die lezte ist von dem Eins ausgeschlossen, denn sonst würde es nicht mehr Eins sein. Die Veränderung des Orts, Bewegung ist von gedoppelter Art. Es bewegt sich Etwas entweder so, daß es seinen Ort nicht verläßt, kreisförmig, oder so, daß es aus einem Ort in den andern übergehet. In dem ersten Falle muß es auf seinem Mittelpunkte ruhen, und Theile haben, welche sich um den Mittelpunkt bewegen. Dieses findet also bei dem Eins nicht statt. In dem zweiten Fall wechselt es seinen Ort (χωραν, αμειβον), das heißt, es ist jezt an diesem Orte, und ist hernach an einem andern. Da aber das Eins an keinem Orte ist, so kann es an keinen kommen. Denn wenn es in dem einen Raume ist, so kann es noch nicht in dem andern sein, aber auch nicht ganz außer demselben, indem es in denselben übergehet. Dieses kann also nur bei einem zusammengesezten Dinge statt finden, wo einige Theile in demselben, und andere außer demselben Raume sind. Das Eins kann sich also nicht bewegen. Es ist also unbeweglich (ακινητον). Da es aber in keinem Orte ist, so kann es auch nicht in einerlei Orte sein. Es kann also nicht ruhen [10]).

Bei dem Eins läßt sich weder Identität noch Verschiedenheit, weder in Rücksicht auf sich selbst noch in Rücksicht auf Etwas anderes denken. Wäre es mit einem andern identisch, oder von sich selbst verschieden, so wäre es nicht mehr Eins. Da es Eins ist, welches alle Verschiedenheit ausschließt, so kann es auch nicht von einem andern Dinge verschieden sein (das Eins darf durch kein anderes Prädicat gedacht werden, als durch die Einheit). Mit sich selbst kann es auch nicht identisch sein. Denn Einheit und Identität (ταυτον) sind verschiedene Prädicate. Wenn Identität vielen Dingen beigelegt

10) Parmenides S. 96—98.

gelegt wird, so müssen es mehrere Objekte sein, und nicht Eins. Dieses würde aber nicht sein, wenn Identität und Einheit nicht verschieden wären. Dem Einem kann also Identität nicht zukommen, weil es sonst durch ein neues Prädicat, und also nicht als Eins gedacht würde [11]).

Was Einerlei Prädicate hat (ταυτου πεπονθος), ist ähnlich; was verschiedene Prädicate hat, ist unähnlich. Wenn also das Eins weder identisch noch verschieden ist, so kann es auch weder ähnlich noch unähnlich sein [12]).

Das Eins ist sowohl sich selbst als einem andern Dinge weder gleich noch ungleich (ισον, ανισον). Gleich ist, was einerlei Maaß (Quantität) hat, ungleich, was ein kleineres oder größeres Maaß hat. Diese Prädicate lassen sich nicht ohne Theile und ohne Identität und Verschiedenheit denken. Da diese aber dem Eins nicht zukommen, so kann es auch eben so wenig gleich als ungleich sein [13]).

Das Eins hat weder gleiche Dauer mit einem andern, noch ist es älter oder jünger. Denn diese Beweise sind nichts anders als Gleichheit und Ungleichheit der Zeit. Und da diese dem Eins nicht zukommen, so können ihm auch diese nicht beigelegt werden. Es kann auch überhaupt nicht in der Zeit sein. Denn was in der Zeit ist, muß immer älter, und wenn das, auch immer jünger werden. Denn das Alter ist nichts anders als der Gegensatz (διαφορστης) der Jugend. Je älter also etwas wird, desto jüngerer muß es gewesen sein. Aber zugleich kann es weder eine größere noch kleinere

Zeit

11) S. 98. 99. 100. αλλα μην ει τι πεπονθε (wenn ihm ein Prädicat zukommt) χωρις το εν ειναι, το εν πλειω αν ειναι πεπονθοι, η εν.

12) S. 100.

13) S. 100. 101.

Zeit gewesen oder geworden sein, als es ist. (Plato meint hier die absolute Dauer, die man sich als eine Linie vorstellen kann, welche ein Ding nach und nach durchläuft, und so älter und jünger wird; während dem bleibt aber die Dauer sich selbst immer gleich, wenn man den Theil der Linie, den es durchlaufen hat, mit demjenigen zusammensezt, den es noch durchlaufen wird). Da nun dieses bei dem Eins nicht statt findet, so ist es auch nicht in der Zeit [14]).

Da es nicht in der Zeit ist, so ist es weder in der gegenwärtigen, noch künftigen, noch vergangenen Zeit, und man kann von ihm weder sagen, es ist, noch es war, noch es wird sein. Dieses sind die einzigen Zeitbedingungen, unter welchen man das Dasein eines Dinges denken kann. Also hat das Eins kein Dasein, keine Wirklichkeit. Einem Dinge, das nicht ist, kommt kein einziges Prädicat zu, also weder ein Nahme noch ein objektives Wesen, noch Erkennbarkeit, noch Vorstellbarkeit [15]).

II.

Dieses Resultat streitet mit unserer Voraussetzung; denn unsere Frage war: was folgt, wenn das Eins ist? Wir nehmen also an: das Eins ist. Dieses kann aber nicht anders geschehen, als daß wir ihm das Prädicat der Wirklichkeit, Existenz (ουσια) beilegen. Das Prädicat der Wirklichkeit ist aber verschieden von der Einheit. Denn sonst würde der Satz, Eins ist, so viel sein, als Eins ist Eins. [16])

14) S. 102. 103.
15) S. 104.
16) S. 105. ουκουν και ἡ ουσια, τω ἑνος ειη αν, ου ταυτον ουσα τω ἑνι. ου γαρ αν εκεινη ἡ εκεινου ουσια· ουδ' αν εκεινο το ἑν εκεινης μετειχεν· αλλ' ὁμοιον αν ην λεγειν ἑν τε ειναι και ἑν, ἑν.

Wir denken uns also das Eins mit der Existenz als ein existirendes Eins (ἓν ὄν), folglich als ein Ganzes, dessen Theile Einheit und Wirklichkeit sind. (Unter Theilen verstehet Plato überhaupt Mannichfaltigkeit. Ein Prädikat mit dem Subjekt verbunden ist also schon ein Theil. Wenn die daraus abgeleiteten Folgesätze richtig geschlossen sein sollen, so muß man ein ausgedehntes Ganze sich dabei denken). Jeder Theil muß nicht allein als Theil, sondern auch als Theil eines Ganzen betrachtet werden. Das Ganze ist Eins, das Theile hat. Jeder von den Theilen muß wieder als ein Ganzes betrachtet werden, dem Einheit und Wirklichkeit zukommt, weil beide nach der Voraussetzung zusammen gehören. Dieses gehet ins Unendliche so fort. Das existirende Eins ist also eine unendliche Vielheit. Wenn wir aber das Eins abgesondert von der Wirklichkeit in dem Verstande (in der Idee) denken, so ist es nicht Vieles, sondern Eins [17]).

Einheit und Wirklichkeit sind verschieden. Das Eins ist aber von der Wirklichkeit nicht dadurch, daß es Eins ist, noch die Wirklichkeit von dem Eins durch das Sein verschieden, sondern dadurch daß jedes etwas anders ist, als das Andere. Verschiedenheit ist also nicht identisch mit der Einheit und der Wirklichkeit. Einheit, Wirklichkeit, Verschiedenheit sind also drei Dinge, und jedes derselben ist Eins. Wenn man zwei von diesen verbindet, und das dritte Eins hinzusezt, so ist die Summe allezeit drei. Drei ist eine ungerade, zwei eine gerade Zahl. Wo die Zahl Zwei ist, so ist auch zweimal, denn Zwei ist so viel als zweimal Eins, und wo die Zahl Drei ist, da muß auch dreimal sein. Also muß auch zweimal zwei und drei, und dreimal drei und zwei sein.

Und

17) S. 105—107.

Und so fort. Wenn also das Eins ist, so muß ihm eine Zahl zukommen; und wenn es eine Zahl ist, so ist es Vielheit und unendliche Vielheit. Dem Eins und jedem der unendlichen Theile muß Wirklichkeit zukommen [18]).

Es giebt also eine Vielheit des Wirklichen (Realen, πολλα). Es ist nemlich so vielmal, als es Theile desselben giebt. Nun muß aber jeder Theil auch wieder wirklich sein. Dies kann er nicht, wenn es nicht ein Theil ist. Also kommt jedem Theile wieder Einheit zu. Das existirende Eins kann aber nicht vielmal ein Ganzes sein, sondern nur einmal. Es ist also ein Ganzes, das aus Theilen bestehet (μεμερισμενον). Es bestehet aus eben so viel Theilen als das Wirkliche (ον), und das Wirkliche aus eben so viel Theilen als das Eins. Denn bei jedem Theil werden die nemlichen Prädicate Einheit und Wirklichkeit wieder angetroffen. Also bestehet das Eins selbst aus unendlichen Theilen [19]).

Dieses Eins, insofern es ein Ganzes ist, das aus Theilen bestehet, muß begränzt sein. Denn das Ganze enthält die Theile; was etwas anders enthält, ist eine Gränze. — Es muß einen Anfang, Ende und Mittelpunkt haben, denn ohne dieses läßt sich ein (ausgedehntes) Ganze nicht denken. Der Mittelpunkt ist von den Gränzen gleich weit entfernt. Dem Eins muß also auch eine Figur, entweder eine gerade oder krumme, oder aus beiden gemischte, zukommen [20]).

Wenn dieses ist, so muß es in sich selbst, und in einem Andern sein. Alle Theile sind in dem Ganzen, außer demselben ist kein Theil. Das Ganze enthält also alle Theile. Alle Theile zusammen machen das Ganze, das Eins aus; das Eins ist die Summe aller Theile. Also ist das Eine in dem Einen, in sich selbst. — Aber

das

18) S. 107 — 109.
19) S. 110. 111.
20) S. 111.

das Ganze ist nicht in den Theilen, weder in einem noch in allen. Wenn es aber nirgendswo ist, so ist es gar nicht. Es muß also in irgend einem andern sein. Insofern es also ein Ganzes ist, ist es in einem andern; insofern es gleich ist allen seinen Theilen, ist es in sich selbst [21]).

Das Eins muß in Ruhe und in Bewegung sein. Was ruhet, ist immer in dem nemlichen Orte. Das Eins ist aber in sich selbst, und zwar in dem Einen und nemlichen. Insofern es aber nicht in dem Einen ist, ist es immer in einem andern; es ruhet also nicht, sondern bewegt sich [22]).

Es muß mit sich selbst und andern identisch, und von sich und andern verschieden sein. Wenn wir ein Ding mit dem andern vergleichen, so muß es sich verhalten entweder als identisch, oder als verschieden; oder wenn das nicht ist, so muß es sich entweder als Theil zum Ganzen, oder als Ganzes zum Theil verhalten. (Ein Satz, der, wo ich ihn anders verstehe, nicht richtig ausgedrückt ist). Das Eins verhält sich zu sich selbst weder wie ein Theil, noch wie das Ganze, es ist nicht von sich selbst verschieden. Also ist es mit sich selbst identisch. Zweitens da es zugleich in sich selbst und in einem andern ist, so muß es von sich selbst verschieden sein (d. i. in anderer Rücksicht in sich selbst, in anderer in einem andern sein). Drittens. Was nicht Eins ist, ist von dem Eins verschieden; und das Eins ist also von allen andern Dingen, die nicht Eins sind, verschieden. Viertens. Das Identische und das Verschiedene sind einander entgegengesezt. Das Verschiedene kann also nicht in dem Identischen, und das Identische nicht in dem Verschiedenen sein. Wenn also das Verschiedene niemals in dem Identischen ist, so ist kein Ding irgend eine Zeit in dem, worin das Verschiedene ist; denn wenn es nur einige Zeit darin wäre, so wäre so lange das Verschie-

21) S. 112. 113.
22) S. 113. 114.

schiedene in eben demselben. Da also das Verschiedene niemals in eben demselben ist, so ist es auch nicht in dem Wirklichen. Folglich kann das Verschiedene weder in dem Einen, noch in den von dem Einem verschiedenen Dingen sein. Das Eine ist also eben so wenig von den entgegengesezten Dingen, als diese von dem Einem durch die Verschiedenheit (die in ihnen nicht ist) verschieden; und alle andere Dinge, die nicht Eins sind, sind aus demselben Grunde nicht verschieden. — Die Dinge, die nicht Eins sind, haben keinen Antheil an der Einheit, denn sonst wären sie selbst Eins. Es findet also bei ihnen keine Zahl (Einheit und Vielheit) statt, sie sind weder Theile des Einen, noch das Eine ein Theil dieser Dinge. Nach dem obigen Grundsatz muß also das Eins mit den Dingen, die nicht Eins sind, identisch sein [23]).

Das Eins ist ähnlich und unähnlich sich selbst und andern. Das Eins ist von den andern, und die andern Dinge von dem Eins verschieden, und zwar keins mehr noch weniger. Also auf ähnliche Weise (ὁμοιως). Also kommt ihnen einerlei Prädicat anf ähnliche Weise zu, sie sind ähnlich. — Identität und Verschiedenheit kommen sowohl dem Einen als den andern Dingen zu. Identität und Verschiedenheit sind einander entgegengesezt, so wie Aehnlichkeit and Unähnlichkeit. Da sie nun nach der Verschiedenheit ähnlich waren, so müssen sie nach der Identität unähnlich sein. — Ein anderer Beweis. Insofern ihnen Identität zukommt, haben sie keine andern Prädicate, also sind sie nicht unähnlich, also ähnlich; insofern ihnen Verschiedenheit zukommt, haben sie verschiedene Prädicate, also sind sie nicht ähnlich, folglich unähnlich. Da nun Identität sowohl dem Einem als den andern zukommt, so müssen sie in beiderlei Beziehungen ähnlich und unähnlich sein [24]).

Das

23) S. 114—117.
24) S. 117—119.

Das Eins muß sich und andere Dinge berühren, und wieder nicht berühren. Denn es ist in sich selbst und in andern, und berührt dort sich selbst, und hier die andern Dinge. Das Zweite wird so gefolgert. Das, was ein anderes berühren soll, muß mit demselben in einer Reihe liegen, und den nächsten Raum von dem einnehmen, in welchem das zu Berührende ist. Wenn dieses auch bei dem Eins statt finden soll, so müßte es nicht Eins, sondern wenigstens Zwei sein. Das sich selbst berühren und die Einheit widersprechen also einander. — Wenn Berührung statt finden soll, so müssen zum wenigsten zwei sein, die einander berühren. Sind es dreie, so giebt es zwei Berührungen. So viel es also Dinge giebt, so viel giebt es auch Berührungen weniger Eins. Da also die Dinge, die nicht Eins sind, auch keinen Antheil an der Einheit nach einer andern Zahl haben, so sind sie auch mit dem Eins nicht zwei, und können also auch das Eins nicht berühren [25]).

Das Eine ist sich und andern gleich und ungleich. Die Gleichheit und Ungleichheit, welche dem Einen oder dem Andern zukommt, ist keine Folge von dem, daß das Eins Eins, oder die andern Dinge nicht Eins sind, sondern es muß ihnen außer dem entweder Gleichheit oder Ungleichheit zukommen. Größe und Kleinheit sind zwei Begriffe und zwar Entgegengesezte. Wenn die Kleinheit also dem Einem zukommt, so muß sie entweder in einem Theil, oder in dem Ganzen sein. Wenn das lezte, so ist sie entweder in dem Ganzen gleich verbreitet — oder sie umfaßt das Ganze; in jenem Fall wäre die Kleinheit sich selbst gleich, in diesem größer als sie selbst ist. Dieses ist also unmöglich. Aber sie kann auch nicht in den Theilen sein, zum wenigsten nicht in allen, denn es folgte eben dieser Widerspruch. Es ist also nichts klein als die

25) S. 120—128.

die Kleinheit selbst, und nichts groß, als die Größe selbst; Größer und Kleiner sein findet nur zwischen diesen beiden und sonst nirgends statt. Da nun dem Einem und den andern Dingen weder Größe noch Kleinheit zukommen kann, so sind sie einander gleich. — Das Eins ist in sich selbst als dem Ganzen enthalten. Insofern das Eins sich selbst umschließt, ist es größer; insofern es umschlossen wird, ist es kleiner. Also ist das Eins größer und kleiner. — Alles was ist, muß irgendwo sein. Was in einem ist, ist kleiner, als das, in dem es ist. Da nun außer dem Einem und den andern Dingen, die nicht Eins sind, nichts ist, so muß das Eins in den andern, und die andern in dem Eins sein. Insofern also das Eins in den Andern ist, ist es kleiner, und die Andern größer; insofern die Andern in dem Einem sind, sind sie kleiner, und das Eins größer. Insofern Etwas größer ist, enthält es mehrmal einerlei Maaß, und hat mehrere Theile; insofern es kleiner ist, hat es einerlei Maaß wenigermal, und hat wenigere Theile. Dies findet also auch bei dem Einem und den andern Dingen statt [26]).

Das Eins ist in der Zeit, es wird älter und jünger, in Rücksicht auf sich und andere Dinge; es wird im Gegentheil weder älter noch jünger. Sein heißt Wirklichkeit in der Zeit besitzen. Das Eine ist also, insofern es ist, in der Zeit. Die Zeit fließt aber. Was in der Zeit ist, wird also immer älter, folglich muß es auch immer jünger gewesen sein. Zweitens. Das Aelterwerden ist nicht anders möglich, als durch den Uebergang aus der vergangenen Zeit in die künftige. Mitten inne liegt die gegenwärtige, welche das Eins nicht übergehen kann. Wenn das Eins aber in die gegenwärtige Zeit kommt, so wird es nicht, sondern es ist nun, was es geworden ist; es wird also nicht, sondern es ist älter. Die gegenwärtige Zeit ist unendlich. Also muß das Eins

ohne

26) S. 122—127.

ohne Aufhören älter und jünger werden, und älter und jünger sein. Das Werden und das Sein ist der Zeit nach gleich (die künftige und die gegenwärtige Zeit, sind beide gleich unendlich). Was immer eine gleiche Zeit hat, hat ein gleiches Alter, und wird folglich weder älter noch jünger. Drittens. Die von dem Eins verschiedenen Dinge müssen mehrere sein, denn wenn nur ein Verschiedenes wäre, so wäre es Eins. Es ist also bei ihnen Vielheit und eine größere Zahl, als bei dem Einem. Bei einer Zahl entstehet das Wenigere zuerst, das Mehrere, später. (Zahl ist Synthesis von Einheiten). Die Einheit entstehet also zuerst. Das Eins ist also eher gewesen als die andern Dinge, und ist also älter als die übrigen. Viertens. Das Eins bestehet aus Theilen, und hat folglich Anfang, Mitte und Ende. Wenn das Eins entstanden ist, so muß also zuerst der Anfang und dann zulezt das Ende entstanden sein. Alle übrigen Dinge sind als Theile des Einen anzusehen. Das Eine und Ganze entstehet also zulezt, und ist jünger als die übrigen Dinge. Fünftens. Der Anfang und das Ende, so wie jeder Theil, ist als ein Theil, als Eins zu betrachten. Das Eins entstand also mit dem ersten, dem zweiten Theile, und so fort bis an das Ende; folglich hat es einerlei Alter mit allen Theilen, und es ist eben so wenig als die Dinge, die nicht Eins sind, älter oder jünger. Fünftens müssen wir untersuchen, wie sich das älter und jünger werden denken läßt. Wenn etwas älter ist, als ein anderes, so kann es nicht auf eben die Weise älter werden. Denn wenn man zu ungleichen Zeiten eine gleiche hinzusezt, so bleibt die Differenz immer die nemliche. Das was ist, wird also weder älter noch jünger als das existirende; sondern es ist, und ist älter und jünger gewesen, wie es vom Anfange an war. Auf diese Weise entstehet also das jünger und älter werden nicht. Es ist bewiesen worden, daß das Eins älter ist als die andern Dinge, und daß diese älter sind als das

Eins.

Eins. Was aber älter ist, muß eine längere Zeit gewesen sein, als etwas anders. Wenn wir zu ungleichen Zeiten eine gleiche Zeit hinzusetzen, so ist die größere Zeit von der kleinern nicht um einen gleichen, sondern um einen kleinern Theil verschieden. Die ursprüngliche Differenz des Alters wird also nicht immer die nemliche bleiben, sondern immer kleiner werden. Wenn also etwas von einem andern einen kleinern Abstand dem Alter nach hat, als vorher, so muß es jünger werden, und das andere älter. Das was vorher älter wurde, wird nun jünger, und das jüngere älter. Man darf nicht sagen, es ist, sondern nur, es wird. Denn das eine wird immer älter, das andere immer jünger, ohne Stillstand. Insofern also die Zeit-Differenz zwischen dem Eins und den andern Dingen gleich ist, wird weder das eine noch das andere jünger oder älter; insofern aber die Differenz ungleich ist, wird weder das Eine älter als die andern Dinge, und diese älter als das Eine [27]).

Da nun das Eins in der Zeit ist, so ist es und war und wird sein. Es kommen ihm Prädicate zu nach den drei Zeitverhältnissen. Es ist ein möglicher Gegenstand der Vorstellung, Empfindung und Wissenschaft [28]).

III.

Wenn das Eins die Prädicate hat, welche wir bisher angegeben haben, so muß es nothwendig Eins und Vieles, und weder Eins noch Vieles und in der Zeit sein. Wirklichkeit muß ihm zukommen, insofern es Eins ist, und Nichtwirklichkeit, insofern es nicht Eins ist. — Es ist aber unmöglich, Wirklichkeit nicht zu besitzen, wenn etwas wirklich ist, oder Wirklichkeit zu haben,

wenn

27) S. 127—135.
28) S. 135, 136.

wenn etwas nicht wirklich ist. Es muß also dieß zu verschiedenen Zeiten statt finden; und folglich muß es zu einer Zeit Wirklichkeit bekommen, d. h. entstehen, anfangen zu sein, und zu einer andern Wirklichkeit verlieren, d. h. vergehen, aufhören zu sein. Das Eins und Vieles muß also anfangen und aufhören zu sein. Wenn es nemlich Eins wird, so hört es auf Vieles zu sein; und wenn es Vieles wird, so hört es auf, Eins zu sein. Wenn es Eins und Vieles wird, so muß es zusammengesezt und aufgelößt werden; es muß ferner ähnlich und unähnlich werden, wachsen und zunehmen und gleich werden, aus der Ruhe in Bewegung, und aus der Bewegung in Ruhe übergehen. — (Die widersprechenden Prädicate, die dem Eins beigelegt wurden, hören nur dann auf widersprechend zu sein, wenn man annimmt, daß sie dem Eins zu verschiedenen Zeiten zukommen [29]).

Wenn das Eins aus der Bewegung in die Ruhe, und aus der Ruhe in die Bewegung übergehet, so kann es nicht in der Zeit sein. Denn es ist keine Zeit, in welcher es sich weder bewegte noch ruhete. Ohne Veränderung kann es aber aus dem einen Zustande in den andern nicht übergehen. Wenn wird es nun verändert? Wenn es in Bewegung ist, kann es, so lange es das ist, nicht in Ruhe übergehen, noch aus der Ruhe, so lange es darin ist, zur Bewegung. Wenn es sich also verändert, so muß es urplötzlich geschehen, das ist, in keiner Zeit, und es muß zwischen den beiden wechselnden Bestimmungen, sich weder bewegen noch ruhen, das ist, keines von beiden sein; dann ist es aber in keiner Zeit. Da dieses von allem Wechsel entgegengesezter Bestimmungen gilt, so ist das Eins, wenn es wechselt, weder Eins noch Vieles, weder ähnlich noch unähnlich, weder groß noch klein; es wird nicht zusammengesezt

29) S. 136. 137.

sezt und nicht aufgelößt; es wächst nicht und nimmt nicht ab [30]).

IIII.

Wir kommen izt zur zweiten Frage: Was für Bestimmungen kommen den Dingen zu, die nicht Eins sind, und zwar erstens an sich, zweitens unter der Voraussetzung, daß das Eins sei [31]).

Wenn es von dem Eins verschiedene Dinge giebt, so ist das Eins nicht diese Dinge. Aber sie müssen doch einigermaßen an der Einheit Theil nehmen. Denn sie müssen, wenn sie nicht Eins sein sollen, Theile haben. Theile lassen sich nur an einem Ganzen denken. Ein Theil kann nicht ein Theil vieler Dinge sein, sondern eines Ganzen; denn sonst wäre es entweder von sich selbst ein Theil, oder aller übrigen, welches unmöglich ist. Da es also nicht der Theil eines von den vielen ist, so ist es überhaupt kein Theil der Vielen; sondern es muß, wenn es ein Theil ist, ein Subjekt, ein Eins sein, welches wir das Ganze nennen, und welches alle Theile in sich faßt, von dem es ein Theil ist. Wenn also die übrigen Dinge Theile haben, so müssen sie mit dem Einen und Ganzen Verbindung haben [32]).

Die von dem Eins verschiedenen Dinge müssen also ein vollständiges Ganze seiu, das aus Theilen bestehet. Allein jeder Theil muß wieder als Eins betrachtet werden. Denn wenn wir ihn von den andern trennen, so den-

30) S. 137—139.

31) S. 139. λεγωμεν δη, ἑν ει εστι, τ'αλλα του ἑνος τι χρη πεπονθεναι. Diese Untersuchung kommt erst S. 144. vor, wo auch die nemlichen Worte stehen. Ich möchte daher hier lieber mit einer kleinen Veränderung lesen; λεγωμεν δη, ει εστι τ'αλλα του ἑνος, τι χρη πεπονθεναι.

32) S. 139. 140.

denken wir ihn als ein für sich bestehendes Ding, welches also Eins ist. Doch muß es nur an der Einheit Theil nehmen (die Einheit muß ein Prädicat von ihm sein), sonst wäre es das Eins selbst. Also haben das Ganze und jeder einzelne Theil Antheil an dem Einem [33]).

Dennoch müssen sie eine Vielheit sein. Denn wenn sie nicht die Einheit, und auch nicht Mehr als Eins sind, so sind sie gar nichts. Sie müssen ferner eine unendliche Vielheit sein. Denn wenn wir von ihnen auch das Kleinste in Gedanken wegnehmen, so muß es doch, weil es nicht Eins ist, eine Vielheit sein. Und das gehet ins Unendliche fort. Die Natur dieses Ganzen und aller Theile ist also an sich eine unendliche Mannichfaltigkeit. So bald sie aber mit der Einheit verbunden gedacht werden, als ein Ganzes, als ein Theil, so sind sie nicht mehr unendlich, sondern begränzt. Die von dem Eins verschiedenen Dinge sind also unendlich und endlich, sowohl als Ganzes und als Theile. Insofern sowohl das Ganze und die Theile unendlich und endlich sind, sind sie ähnlich, wegen Identität der Prädicate; insofern sie aber beides zugleich sind, sind sie unähnlich, wegen Verschiedenheit der Prädicate. Sie sind also in Rücksicht auf sich und andere einander ähnlich und unähnlich, in Bewegung und Ruhe [34]).

V.

Wir untersuchen nun, welche Prädicate den von dem Eins verschiedenen Dingen zukommen, wenn das Eins ist. Diese Dinge müssen von dem Eins getrennt sein, und das Eins von ihnen. Denn etwas außer diesen beiden giebt es nicht. Eins und was nicht Eins ist, begreift alles in sich. Es bleibt also nichts übrig, in wel-

33) S. 140. 141.
34) S. 141—143.

welchem entweder das Eins, oder die von dem Eins verschiedenen Dinge sein könnten. Sie sind also nicht in einem und demselben, und folglich getrennt. Das Eins im strengen Sinne hat keine Theile. Das Eins ist also weder ganz nach seinen Theilen noch in den andern Dingen. Diese haben also ganz und gar keinen Theil an dem Einen, weder als Theil noch Ganzes. Also ist schlechterdings keine Einheit in den andern Dingen.

Daraus folgt aber auch, daß sie auch nicht viele Dinge sein können; denn sonst wären sie Theile eines Ganzen. Sie sind also weder Einheit noch Vielheit, weder ein Ganzes noch Theile. Es findet bei ihnen keine Zahl statt. Sie sind weder ähnlich noch unähnlich, weder identisch noch verschieden, weder in Bewegung noch in Ruhe, weder größer noch kleiner u. s. f.

Also wenn das Eins ist, so ist alles Eins, und es ist nichts sowohl in Rücksicht auf sich, als auch in Rücksicht auf andere. (Wenn das Eins hypostasirt wird, so ist gar nichts) [35]).

VI.

Jezt wollen wir voraussetzen, das Eins sei nicht (ἐν μη ἐστι). Der Satz, das Eine ist nicht, ist diesem, das Nicht Eins ist nicht, kontradiktorisch entgegengesezt. Wir trennen hier nur das Prädicat der Realität (Wirklichkeit) von dem Eins, dem also außer diesem doch noch andere Prädicate zukommen können. Denn wenn wir sagen, das Eins ist nicht, so sagen wir noch immer etwas, das sich denken, und von andern unterscheiden läßt. Denkbarkeit und Unterschiedensein von andern muß ihm also zukommen. Man kann von ihm sagen, es ist dieses, es ist jenes, es hat diese Prädicate

35) S. 144—146.

u. s. w. Denn ohne das würde man nicht Etwas, sondern Nichts denken [36]).

Wir müssen diesem Eins, von dem wir die Realität (Wirklichkeit) getrennt haben; Unähnlichkeit in Ansehung anderer Dinge beilegen; denn diese sind nicht das Eins; aber auch Aehnlichkeit mit sich selbst; denn wäre es sich unähnlich, so wäre es nicht Eins. — Es ist andern Dingen nicht gleich, weil es diesen sonst ähnlich sein würde. In dieser Rücksicht kommt ihm Ungleichheit zu, aber in Rücksicht auf sich Gleichheit [37]).

Ob wir gleich von diesem Eins die Realität abgesondert haben, so muß sie ihm doch gewissermaßen auch zukommen. Denn wenn die Prädicate, die wir ihm beigelegt haben, ihm in der Wahrheit zukommen, so ist es etwas Reales. Es muß ihm Realität abgesprochen werden, damit es nicht wirklich sei (μη ον); und sie muß ihm beigelegt werden, damit es sei das Nichtwirkliche. Eben so müssen wir von dem Realen (ον) das Nichtreale prädiciren, damit es in der That das Reale sei. Das Reale stehet in Verbindung mit der Realität, damit es etwas Reales sei (το ειναι ον), und mit dem Gegentheil der Realität (μη ουσιας), damit es nicht sei etwas Nichtreales (το ειναι μη ον). Das Nichtreale stehet in Verbindung mit dem Gegentheil der Realität, damit es etwas nicht Reales sei; mit der Realität aber, damit es sei das nicht Reale (το ειναι μη ον), das heißt, wir können das Negative nicht anders denken, als durch Realität, durch Prädicate, die wir von demselben trennen [38]).

Da also das Eins sowohl ist als nicht ist, so muß es sich verändern, so wie jedes Ding, bei welchem das so und nicht so angetroffen wird (ὁ αν ουτω τε και μη ουτως εχη). Es muß also von dem Nichtsein zum Sein, und

von

36) S. 146. 147.
37) S. 148. 149.
38) S. 150.

von diesem zum Nichtsein übergehen. — Bewegung ist auch eine Art von Bewegung. Da es nun, insofern es nicht ist, auch an keinem Orte ist, so kann es nicht aus einem Orte in den andern übergehen. Es kann sich auch nicht um sich selbst bewegen, weil es in keinem, also auch nicht in einerlei Orte ist. Das Eins kann sich auch nicht verändern seiner Qualität nach, denn sonst würde es nicht mehr Eins sein. Dieses gilt sowohl von dem wirklichen als nicht wirklichen Eins. Also kommt diesem Eins Bewegung und das Gegentheil, Ruhe zu. Insofern es in Ruhe ist, ist es unveränderlich; insofern es aber in Bewegung ist, veränderlich. Insofern es veränderlich ist, fängt es an und hört auf zu sein; insofern es unveränderlich ist, fängt es nicht an und hört nicht auf zu sein [39]).

Wir müssen wieder zu unserer Voraussetzung zurückgehen, um dieses Resultat zu prüfen. Wir fragten nemlich, was daraus folge, wenn das Eins nicht ist. Unter dem Nichtsein verstehen wir Abwesenheit der Wirklichkeit (οὐσίας). Heißt das so viel, als es ist in gewisser Rücksicht, und ist in anderer nicht; oder heißt es so viel, es ist absolut (ἁπλῶς) nicht? Wenn wir es in dem lezten Sinne nehmen, so kann es weder die Wirklichkeit haben noch bekommen noch verliehren, da wir sie von demselben ganz und gar ausgeschlossen haben. Das Entstehen, Vergehen, Bewegung, Ruhe, Größe, Kleinheit, Aehnlichkeit, Unähnlichkeit, kurz alle Prädicate fallen weg. Also ist es kein möglicher Gegenstand des Vorstellens, Denkens und Erkennens [40]).

VII.

Wir fragen endlich, wenn das Eins nicht ist, was für Prädicate kommen den andern Dingen zu,

39) S. 151—153.
40) S. 153—155.

die nicht Eins sind? Da es andere Dinge (als das Eins) sein sollen, so müssen sie auch verschieden sein, verschieden also von Etwas. Aber welches ist das Etwas? Das Eins nicht, denn dessen Wirklichkeit haben wir aufgehoben. Also müssen sie von einander, und da diese abgesondert von der Einheit, nichts anders als Vielheit sind, der Vielheit nach verschieden sein. Jedes Aggregat derselben (ογκος) ist eine unendliche Vielheit; es giebt kein Minimum, das nicht wieder eine unendliche Vielheit enthielte. Es werden also viele Aggregate sein, jedes derselben wird eins scheinen, aber nicht sein, weil das Eins ganz und gar nicht ist. Da von vielen Aggregaten jedes eins scheinet, so muß ihnen auch eine scheinbare gerade und ungerade Zahl zukommen. Größe, Kleinheit, Gleichheit, alles ist nur Schein. Ein Aggregat wird in Verhältniß mit einem andern eine Gränze zu haben scheinen; aber im Verhältniß gegen sich hat es weder Anfang, noch Mitte, noch Ende. Denn vor dem Anfang läßt sich noch immer ein anderer Anfang, nach dem Ende noch immer ein anderes Ende, und bei dem Kleinsten noch immer ein kleineres denken, da man keine Einheit (eine Vielheit durch die *Einheit* verbunden) annehmen darf. Alles muß zertheilt und zerstückelt werden, weil man eine Vielheit ohne Einheit sich vorstellen muß. Es müssen zwar diesem Vielen Prädicate beigelegt werden, aber bei näherer Betrachtung verschwinden sie als Schein. So muß das Viele in der Entfernung als Eins (ein verbundenes Viele) erscheinen, in der Nähe muß es als eine Vielheit ohne Einheit gedacht werden. So ist es auch mit den Prädicaten, Begränzung, Gränzenlosigkeit, Aehnlichkeit, Unähnlichkeit, Ruhe und Bewegung, alles ist nur Schein [41])

Wir müssen noch einmal auf unsern lezten Satz zurückgehen, und sehen, was sich für Folgerungen ergeben,

41) S. 155—159.

ben, wenn das Eins nicht ist. Die von dem Eins verschiedenen Dinge sind nicht Eins, aber auch nicht Vieles. Denn Vieles läßt sich ohne Einheit nicht denken. Also sind sie gar nichts. Folglich können ihnen nicht einmal scheinbare Prädicate beigelegt werden. Denn zwischen Dingen, die nicht sind, ist gar keine Verbindung möglich, und was nicht ist, kann auch nicht vorgestellt werden. Es ist also unmöglich sich vorzustellen, etwas von den Vielen sei Eins, wann dieses ganz und gar aufgehoben ist; folglich ist es auch unmöglich, daß so etwas als Eins oder als Vieles erscheine. Und so ist es mit allen andern Prädicaten. Hieraus folgt also, daß, wenn das Eins nicht ist, überhaupt gar nichts ist. Das Resultat aus unserer ganzen Untersuchung ist also dieß: Das Eins sei wirklich oder nicht wirklich, so ist es doch selbst und die andern Dinge die nicht Eins sind, sowohl in Rücksicht auf sich als auf einander, alles und ist wieder alles nicht; (alle Prädicate kommen ihnen positiv und negativ zu) es scheinet alles zu sein, und scheinet wiederum alles nicht zu sein. [42])

Der Hauptzweck des Parmenides gehet also dahin, zu beweisen, daß wenn alles nur Eins ist (hypostasirt) viele reale Dinge nicht sein können, daß sich aber das Eins entweder gar nicht, oder nur mit widersprechenden Prädicaten denken lasse. Nicht anders ist es aber, wenn man behauptet, nur das Viele Mannichfaltige ist das Reale. Hiermit sollte die Behauptung des Parmenides, es giebt nur eine Substanz, alles ist Eins, und die entgegenstehende Meinung, es ist nur Vieles, widerleget werden. Da aber Einheit und Vielheit

42) S. 159. 160.

nothwendig zum Denken gehört, und ohne sie gar nichts gedacht werden kann, so bleibt nichts anders übrig, als anzunehmen, Einheit und Vielheit sind Begriffe, die an sich in dem Vernunftvermögen anzutreffen sind, und als Prädicate mit allen denkbaren Dingen verbunden werden können. Solche Begriffe von allem Konkreten abgesondert, waren die Ideen. Es erhellet also daraus, warum der Titel dieses Dialogs Parmenides oder von den Ideen ist. Wenn daher diejenigen, welche unter Platos Ideen Substanzen in dem Sinne, was wir uns darunter denken, verstehen, den Inhalt und den Zweck dieses Gesprächs erwogen hätten, so hätten sie ihre Behauptung zurücknehmen müssen. Denn da Plato hier hauptsächlich gegen die Hypostasirung der Ideen, Einheit und Vielheit streitet, so kann er unmöglich die Ideen selbst hypostasirt oder geglaubt haben, daß die Ideen diese sind, welche so, wie sie gedacht werden, außer der Vorstellung existiren.

In Ansehung der Ausführung des Hauptgedankens müssen wir noch einige Bemerkungen machen. Man wird sich vielleicht wundern, warum Plato den Satz, den er beweisen wollte, auf diese Art, d. h. *fast durch* lauter Trugschlüsse und Sophistereien bewiesen *habe*, oder vielmehr habe beweisen wollen, da sie nur ein Blendwerk vormachen, aber keine gründliche Ueberzeugung gewähren können. Hierauf ist aber zu antworten: erstlich, daß doch nicht lauter Sophismen die Grundlage des Beweises ausmachen, wenn man z. B. die Sätze nimmt: Alle Veränderung ist nur in der Zeit; In der Zeit können nur allein widersprechende Prädicate mit einem Dinge verbunden werden. Zweitens. Vieles, was nach der gegenwärtigen Kultur nur für Sophisterei gehalten werden kann, konnte den Denkern, die noch so wenig vorgearbeitet fanden, in einem ganz andern Lichte erscheinen. Drittens kommt noch dazu, daß das Thema, Alles ist nur Eins, Alles ist nur Vieles, von der Seite, von

wel-

welcher es Plato betrachtete, nur ein Gewebe von Widersprüchen und Sophistereien enthalten kann. Endlich ist es sehr wahrscheinlich, daß Plato hier zugleich ein Gegenstück zu Zenos sophistischem Gaukelspiel geben wollte. Zeno wollte, wie wir in der Einleitung erfahren, beweisen, es könne nicht viele Substanzen geben, weil sie als ähnlich und zugleich als unähnlich mußten gedacht werden. Er war es auch, der zuerst die Dialektik erfand, das ist, die Kunst, Thesis und Antithesis mit gleichen Gründen durchzusetzen [43]). Wir dürfen also wohl annehmen, daß Plato in dem Parmenides darthun wollte, daß auf eben die Art, wie Zeno dialektisch bewies, daß die Vielen (τα πολλα) ähnlich und unähnlich sind, eben diese Folgerungen wahr sein müssen, wenn man annimmt, es sei nur Eins.

Wenn also auch gleich der größte Theil des Parmenides nichts anders als ein philosophisches Spielwerk und ein künstliches Gewebe von Sophismen ist, so bleibt es sowohl wegen der Kunst, die daran sichtbar ist, als auch wegen des für die Platonische Philosophie wichtigen Zwecks, ein merkwürdiges Denkmal der griechischen Philosophie.

43) Phaedrus S. 353. τον ουν Ελεατικον Παλαμηδην λεγοντα ουκ ισμεν τεχνη, ὡστε δοκειν φαινεσθαι τοις ακουουσι, τα αυτα ὁμοια και ανομοια, και ἑν και πολλα μενοντα τε αυ και φερομενα. Unter diesem Palamedes kann, wie schon Hr. Tiedemann gezeigt hat, kein anderer als Zeno gemeint sein.

Bayerische Staatsbibliothek München

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Tennemann, Wilhelm Gottlieb,

System der Platonischen Philosophie

Bd.: 2

Leipzig (1794)
Ph.u. 496-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047117-2
VD18 80361064-001